EDICION DE LAS OBRAS COMPLETAS
DE
SANTIAGO RAMIREZ, O. P.

TOMO III

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS

JACOBUS M. RAMIREZ, O. P.

DE HOMINIS BEATITUDINE

IN I-II SUMMAE THEOLOGIAE DIVI THOMAE COMMENTARIA

(QQ. I-V)

★ ★ ★

EDITIO PRAEPARATA A VICTORINO RODRIGUEZ, O. P.

INSTITUTO DE FILOSOFIA "LUIS VIVES"
MADRID, 1972

B
4568
.R34
1970
V. 3
pt. 3

NIHIL OBSTAT: *Fr. Theophilus Urdanoz, O. P.*
Fr. Armandus Bandera, O. P.

IMPRIMI POTEST: *Fr. Hyacinthus Hoyos, O. P.*
Provincialis Provinciae Hispaniae.

IMPRIMATUR: *Dr. Constantius Palomo.*
Vicarius Generalis.

Salmanticae, 7 martii 1971.

BP
43
R173
v. 3 pt. 3

© C. S. I. C.

DEPÓSITO LEGAL: M. 29.980-1971 (III)

IMPRESO EN ESPAÑA

PRINTED IN SPAIN

SUCESORES DE RIVADENEYRA, S. A.—Paseo de Onésimo Redondo, 26.—MADRID-8

FEEHAN MEMORIAL LIBRARY
ST. MARY OF THE LAKE SEMINARY
MUNDELEIN, ILLINOIS

INDEX RERUM SYNTHETICUS

LIBER TERTIUS

De essentia metaphysica beatitudinis eormalis
(ad q. III. S. Thomae)

Pág.

Introductio.—Ratio et divisio tractatus 3

PARS PRIOR

De genere proximo beatitudinis formalis

QUAESTIO PRIMA

De genere ontologico beatitudinis formalis

SECTIO PRIMA

Utrum beatitudo formalis sit aliquid creatum vel increatum

CAPUT PRIMUM

Diversae theologorum et haereticorum sententiae 11

CAPUT SECUNDUM

Quaestionis resolutio 35

CAPUT TERTIUM

Enodantur difficultates 71

Pág.

SECTIO SECUNDA

UTRUM BEATITUDO FORMALIS SIT SUBSTANTIA VEL ACCIDENS

CAPUT PRIMUM

DIVERSAE THEOLOGORUM SENTENTIAE 86

CAPUT SECUNDUM

QUAESTIONIS RESOLUTIO 87

CAPUT TERTIUM

DIFFICULTATUM ENODATIO 93

SECTIO TERTIA

IN QUO GENERE ACCIDENTIS CONSISTAT FORMALIS NOSTRA BEATITUDO

CAPUT PRIMUM

DIVERSAE THEOLOGORUM SENTENTIAE 99

CAPUT SECUNDUM

QUAESTIONIS RESOLUTIO 107

CAPUT TERTIUM

ENODANTUR DIFFICULTATES 129

QUAESTIO SECUNDA

DE GENERE PSYCHOLOGICO BEATITUDINIS FORMALIS

SECTIO PRIMA

DE GENERE PSYCHOLOGICO BEATITUDINIS FORMALIS EX PARTE POTENTIAE

CAPUT PRIMUM

AN BEATITUDO FORMALIS HOMINIS SIT OPERATIO POTENTIAE ORGANICAE 144
Art. 1.—Utrum beatitudo sit operatio potentiae vegetativae 144

Pág.

Art. 2.—Utrum beatitudo consistat in operatione potentiae sensitivae. 146
§ I Diversae theologorum et haereticorum sententiae 146
§ II Quaestionis resolutio 151
§ III Enodantur difficultates 165

CAPUT SECUNDUM

SITNE BEATITUDO FORMALIS REPONENDA IN OPERATIONE POTENTIAE ANORGANICAE 173

Art. 1.—Utrum beatitudo consistat in actu intellectus vel in actu voluntatis 173
§ I Diversae theologorum sententiae 173
§ II Quaestionis resolutio 185
§ III Solvuntur difficultates 222
Art. 2.—Num beatitudo formalis hominis sit actus intellectus agentis vel intellectus possibilis 248
§ I Diversae theologorum sententiae 248
§ II Quaestionis resolutio 258
§ III Difficultatum enodatio 260

SECTIO SECUNDA

DE GENERE PSYCHOLOGICO BEATITUDINIS FORMALIS EX PARTE HABITUS

CAPUT UNICUM

UTRUM BEATITUDO FORMALIS HOMINIS CONSISTAT IN ACTU INTELLECTUS SPECULATIVI VEL PRACTICI 267

Art. 1.—Diversae theologorum sententiae 267
Art. 2.—Quaestionis resolutio 272
Art. 3.—Difficultatum enodatio 320

LIBER TERTIUS

DE ESSENTIA METAPHYSICA BEATITUDINIS FORMALIS

(Ad Q. III. S. Thomae)

INTRODUCTIO

1. Determinata essentia metaphysica beatitudinis obiectivae, superest investiganda essentia item metaphysica beatitudinis formalis quae est ei correlativa: id quod S. Thomas facit in sua Quaestione Tertia, formalissime inquirens *quid sit beatitudo*.

Nomine autem beatitudinis subiectivae sive formalis intelligimus ipsam adeptionem beatitudinis obiectivae, cuius possessione homo beatus formaliter seu reduplicative constituitur et denominatur talis.

Quaestio igitur est quid sit illud quo primo et per se homo attingit sive possidet ipsam essentiam (= metaphysicam) suae beatitudinis obiectivae, atque ideo primo et formaliter beatus constituitur vereque talis nominatur: hoc enim erit constitutivum formale —quod et metaphysicum appellant— beatitudinis formalis eius.

2. Qua quidem in re S. Thomas, Aristotelem imitatus

---

[1] Aristoteles enim, ut ipse Thomas adnotat, ad ostendendum *quid sit felicitas* (*In I Ethic. Nic.*, lect. 9, n.º 103), inquirit *definitionem essentialem eius* («inquirit felicitatis *essentiam*» [ibid., n.º 103], «investigat *definitionem eius*» (ibid., lect. 10, nn. 118-119) per modum cuiusdam *venationis* («*venatur definitionem* felicitatis» [ibid., lect. 10, n.º 118]. «Et circa hoc duo facit: primo, inquirit *genus* eius [*In I Ethic.*, lect. 10, nn. 119-126; *In X*, l. 9, nn. 2.066-2.067]; secundo, *differentias* eius» (*In I*, l. 10, n.º 119) tum ex parte potentiae (ibid., nn. 127-128 una cum nn. 121-126) tum ex parte habitus seu virtutis (*In I*, l. 10, nn. 129-130; *in X*, l. 9-12, nn. 2.068-2.125).

Quam Aristotelis methodum suo modo aemulati sunt maiores theologi saeculi XIII, ut S. Albertus Magnus (*IV Sent.*, d. 49, a. 1, ed. Borgnet, t. XXX, pp. 672-677), S. Bonaventura (*IV Sent.*, d. 49, I P., a. unic. q. 1,

quantum materia plene theologica permittit, totus est in hac essentia metaphysica investiganda per quandam quasi venationem definitionis essentialis eius, quam perficit *via divisiva* sive per remotionem aut delimitationem ab aliis [1]; haec enim venandi methodus non solum brevior et efficacior est in se, verum etiam indagandis rebus divinis, aut certe divini ordinis qualis est formalis beatitudo, maxime accommodata.

Porro in hoc munere fungendo tam perspicuo procedit ordine, ut articulorum nexus non egeat expositione sed lectione et meditatione. Octo enim articulis investigationem suam hoc modo absolvit:

«1.º utrum beatitudo [formalis] sit aliquid [creatum vel] increatum;
2.º si est aliquid creatum, [quidnam sit illud, ac specialiter] utrum sit operatio;
3.º [dato quod sit operatio, quaenam illa sit, videlicet] utrum sit operatio sensitivae partis an intellectivae tantum;
4.º si est operatio intellectivae partis, utrum sit operatio intellectus an voluntatis;
5.º si est operatio intellectus, utrum sit operatio intellectus speculativi aut practici;
6.º si est operatio intellectus speculativi, [cuiusmodi sit haec speculatio, nempe] utrum consistat in speculatione scientiarum speculativarum [qua

---

ed. Quaracchi, t. IV, pp. 1.000-1.001, rigore plene aristotelico) ac praesertim S. Thomas: minus quidem aperte in *IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 2, ubi quasi media via incedit inter liberiorem Alberti modum et regidiorem modum Bonaventurae; apertius in *III Contra Gentiles*, cap. 26-63; apertissime in *Summa Theologica*, I-II, 3.

Cuius investigationis seriem, ad prima lineamenta quod attinet, optime perspexerat Conradus Koellin (In I-II, 3, p. 29b, 31a, 33b-34a, 39a. Venetiis, 1589), licet singulas eius partes minus fortunate coordinaverit ac perlustraverit, ut suis in locis ostendetur.

[1] Ut vel ipsum *definitionis* nomen importat: *de-finire*, iuxta illud S. Augustini: definitio est quasi *distinctio* «qua *secernitur* aliquid *a ceteris*» (*Quaestiones in Heptateucum*, lib. III, q. 3, ML. 34, 675).

Deus, qui est beatitudo obiectiva, ex sensibilibus cognoscitur];
7.º [dato quod non sita sit in speculatione Dei ex sensibilibus], utrum [saltem] consistat in speculatione Substantiarum Separatarum, scilicet Angelorum, [quasi in speculatione Dei ex effectibus spiritualibus et pure intelligibilibus];
8.º [quo rursus negato], utrum [finaliter consistat] in sola speculatione [immediata et intuitiva] Dei qua per essentiam videtur.»

Cumque non sit possibilis alia speculatio Dei sublimior, concludit per locum a sufficienti divisione beatitudinem formalem essentialiter consistere in visione immediata et intuitiva ipsius divinae essentiae prout est in se.

Pulcherrimus sane vereque scientificus processus quo veluti per gradus, removens omnia quae sunt inferioris ordinis, ascendit usque ad ultimam maximeque perfectam Dei cognitionem, in qua *positive* sita est vera hominis beatitudo formalis.

3. Hanc ergo viam sequentes simulque complentes ex his quae aliis in locis tradit vel suggerit S. Doctor, cum sermo directus sit de una essentia vel definitione essentiali beatitudinis supernaturalis consummatae, ipsa rei natura postulat ut totam investigationem nostram in *duas partes* dividamus pro duplici parte essentialis definitionis: ita sane ut *in prima* parte inquiramus genus vel *quasi genus* eius, *in secunda* vero *ultimam eius differentiam*. Essentialis enim definitio, quam metaphysicam appellare solent quaeque est proprium signum essentiae metaphysicae rei definitae, coalescit ex genere proximo et differentia ultima rei quae definitur.

4. Quod quidem ut ob oculos veluti appareat, recolendum est *quadruplicem* esse beatitudinem formalem veram: *primam, naturalem imperfectam* seu inchoatam, ut haberi potest in vita praesenti; *alteram, naturalem perfectam* sive consummatam in suo ordine, qualis posset haberi post vitam praesentem si pura et sana natura secundum proprias leges

consideretur; *tertiam, supernaturalem inchoatam et imperfectam*, qualem habere possumus in statu viae; *ultimam, supernaturalem perfectam et consummatam*, quae nobis a Deo repromittitur in vita futura sive in statu termini quaeque est beatitudo formalis simpliciter dicta, de qua in praesentiarum directe agimus. Quae quidem beatitudines formales ita essentialiter differunt inter se, ut simul in genere quodam vel *quasi genere* conveniant, sumendo genus pro eo quod *commune* est omnibus.

Itaque in *Prima Parte* inquirentur ea quae *communia* sunt quatuor praedictis beatitudinibus; in *Secunda* vero ea per quae beatitudo supernaturalis consummata primo *distinguitur* a tribus ceteris et in seipsa primo *constituitur*.

5. Quod vero divisio huiusmodi non sit aliena a Thomae investigatione, quin immo ei apprime respondeat, facile suaderi potest. Nam si quis attente ac profunde sonsideret Quaestionem suam Tertiam, inveniet in quinque primis articulis indagari ac resolvi ea quae *communia* sunt omni nostrae formali beatitudini; in tribus vero ultimis ea per quae beatitudo supernaturalis consummata primo et maxime *differt* a naturali beatitudine sive inchoata (a. 6) sive in suo ordine consummata (a. 7), de qua philosophi locuti sunt, ac primo et per se *constituitur* in seipsa (a. 8). Solum ergo supererat inquisitionem complere respectu distinctionis beatitudinis supernaturalis consummatae a supernaturali beatitudine inchoata, quam aliqualiter tetigerat in loco parallelo *III Contra Gentiles*, cap. 40.

PARS PRIOR

DE GENERE PROXIMO BEATITUDINIS FORMALIS

6. Quia ergo genus est prima pars definitionis essentialis, inquirentes metaphysicam definitionem beatitudinis formalis hominis, debemus in primis *genus* eius *proximum* investigare.

Atqui formalis nostra beatitudo potest bifariam considerari: primo, in esse *entis*, quod *ontologicum* dici potest; secundo, in esse *vitae*, quod *psychologicum* potest appellari. Nam formalis beatitudo est aliquod ens *reale per modum vitae*, cum revera sit ipsa beata vita [1]. Primo igitur inquirendum est eius genus proximum in esse ontologico; dein, in esse eius psychologico: nam esse ontologicum est quod omnino primum est in unoquoque.

QUAESTIO PRIMA

DE GENERE ONTOLOGICO BEATITUDINIS FORMALIS

7. Quaerere *genus ontologicum* beatitudinis formalis idem est ac investigare in qua categoria *entis* sit reposita: sunt enim categoriae suprema entis genera, quae uno verbo dici possunt genera ontologica.

Iam vero, pro theologo, ens reale primo dividitur in ens

---

[1] *Realis exsistentia beatitudinis formalis* ita certo constat sicut exsistentia realis ipsorum beatorum; hi enim non sunt realiter tales nisi vera realique beatitudine qua reduplicative constituuntur ac denominantur beati. Porro beatitudinem formalem esse *Vitam* beati quasi per antonomasim, patet ex supra dictis, lib. II, nn. 9, 11, 13, 14-15.

increatum quod Deus est, et in ens creatum quod complectitur cetera entia realia praeter Deum ipsum.

Primum ergo quod theologus investigare debet est an haec nostra beatitudo sit aliquid increatum vel potius creatum quid, prout revera fecit S. Thomas in suo articulo primo.

SECTIO PRIMA

UTRUM BEATITUDO FORMALIS SIT ALIQUID CREATUM VEL INCREATUM

8. Tria sunt peragenda in hac re: primo, ad modum status quaestionis, exponendae sunt diversae haereticorum ac theologorum sententiae; secundo, dabitur quaestionis resolutio; tertio, adversariorum difficultatibus satis fiet.

CAPUT PRIMUM

DIVERSAE THEOLOGORUM ET HAERETICORUM SENTENTIAE

9. Beatitudinem hominis formalem esse *aliquid increatum*, sicut et eius gratiam sanctificantem et caritatem, dixerunt nonnulli, qui de scientia animae Christi, praesertim beatifica, similia opinati sunt. Qua de causa S. Thomas de his omnibus eandem quaestionem ponit, sicut et alii theologi sui temporis, nimirum:

a) utrum in Christo fuerit aliqua scientia *creata* praeter divinam [1];
b) utrum gratia ponat aliquid *creatum* positive in anima [2];
c) utrum caritas sit aliquid *creatum* in anima vel sit ipse Spiritus Sanctus [3];
d) utrum beatitudo [formalis] sit aliquid *increatum* [4], vel etiam: utrum Deus sit *essentialiter* beatitudo cuiuslibet beati [5].

Revera enim omnes istae quaestiones connexae sunt nedum historice, sed et logice. Nam scientia animae Christi

---

[1] *III Sent.*, d. 14, 1, qla. 1; *De Verit.*, 20, 1 *Summa Theol.*, III, 9, 1; *Comp. Theol.*, I P., cap. 224.
[2] *II Sent.*, d. 26, 1; *De Verit.*, 27, 1; *III Contra Gent.*, cap. 150; I-II, 110, 1.
[3] *I Sent.*, d. 17, 1, 1; *De Caritate*, 1; II-II, 23, 2.
[4] *IV Sent.*, d. 49, 1, 2, qla. 1; I-II, 3, 1.
[5] I, 26, 3.

est potissimum scientia beatifica, quae est ipsamet eius beatitudo formalis. Quod autem dicitur de beatitudine Christi hominis, dicendum est proportionaliter de beatitudine ceterorum hominum, quos Deus praedestinavit conformes fieri imaginis Filii sui [1]. Aliunde beatitudo, quae et gloria dicitur, nihil aliud esse videtur nisi ipsa gratia consummata seu ad *perfectum* adducta, quae cum caritate identificari videtur, cum haec sit essentialiter *vinculum perfectionis*, quo summum bonum possidetur ac tenetur quodam veluti nexu [2].

Diversimode tamen a diversis haec sententia de gratia et de caritate et de mystica contemplatione —nam et de hac simili modo loquuntur— et de beatitudine formali proposita fuit.

10. Quidam enim doctrinam de beatitudine hominis formali *increata* explicant *modo quodam mystico*, hoc est, per *unionem* quandam seu *informationem* mysticam Dei cum anima hominis, qua haec redditur formaliter beata, cum tamen unio illa seu informatio Dei sit increata, eo fere modo quo Christus homo unione hypostatica increata factus est Deus.

Haec tamen mystica conceptio *quadruplici modo fuit proposita*.

11. *Primus modus* est Hugonis a S. Victore, iuxta quem beatitudo formalis animae Christi ceterorumque hominum beatorum est *ipsum Verbum divinum sive Sapientia increata*, quia hac divina Sapientia formaliter Deum attingunt ac possident, eum contemplando et videndo.

Equidem huiusmodi Sapientia non est accidens seu qualitas neque aliud praeter ipsum Deum, sed est una eademque Sapientia increata qua Deus est *per essentiam* seu per naturam sapiens et beatus, qua etiam anima Christi sapiens est et beata per gratiam *unionis*, et qua finaliter ceteri beati sapientes sunt per gratiam *participationis*.

«Sed quaeso, quid dicimus —inquit Hugo— cum animam sapientem dicimus? Nunquid non sapientia sapientem

---

[1] *Rom.*, 8, 29.
[2] *Coloss.*, 3, 14.

dicimus? Quis enim sapiens est, si sapientia sapiens non est?» [1].

Sapientia est lux. «Lucet ergo et illuminat, nec per aliud nec ex alio; sed *hoc quod ipsa est et quo ipsa lucet omnibus illuminandis communicandum praebet* et totum ipsa possidet... Quid enim est sapientia? Nonne *accidens?... Excludamus* ab adyto sapientiae insipientiae *figmenta et phantasias has nescio quales et somnia vana*, quae nobis vere *accidentia* sunt, quia nobiscum creata non fuerunt» [2].

Unde concludit: «cum igitur animas sapientes et sapientia sapientes dicimus, istam sapientiam cogitemus et ipsam solam esse credamus qua sapiunt quaecumque rationales mentes vim intelligendi atque discernendi perceperunt. Haec est, inquit, vita eaterna, ut cognoscant te solum Deum et quem misisti Iesum Christum» [3].

«Cognitio itaque Dei *vita aeterna* est. Et *quid* est *cognitio Dei*? Nunquid *accidens*? Ergo *amor* Dei *accidens* est, et beatitudo *accidens* est, et in *accidentibus* est *beatitudo nostra!*

«Quare non magis *Deus sit beatitudo nostra*? *Ipse* est Sapientia qua cognoscimus; *Ipse*, amor *quo* diligimus; *Ipse*, gaudium *quo* exsultamus. Ergo *una* Sapientia est *qua omnes* sapiunt, *nec tamen uno modo* sapiunt quia *participando* sapiunt.

Quod si omnes *hac* Sapientia sapiunt quicumque sapiunt, multo magis *hac* Sapientia sapit illa anima, quae ipsi Sapientiae *unita* fuit; quae non sorte *participationis* ex illa viguit, sed privilegio *unitatis* [= unionis] *plenitudinem* possedit» [4].

«Cum ergo dicitur: Deus hoc habet *per naturam*, intelligitur quod Deus hoc *est;* cum vero dicitur: anima Christi hoc habet *per gratiam*, intelligitur quod illi *unita est*. Ergo *totum* anima Christi hoc *habet* per gratiam, quod Deus *est* per naturam» [5].

---

[1] Hugo a S. Victore, *De Sapientia animae Christi*, ML. 175, 848.
[2] *Ibid.*, col. 849, 850.
[3] Ioan., 17, 3.
[4] *De Sapientia animae Christi*, loc. cit., col. 851.
[5] *Ibid.*, col. 855. Cf. col. 856, AB. Item *Summa Sententiarum*, lib. II, cap. 6, ML. 175, 383-384.

Modeste tamen adnotat: «quicumque in eo persistunt ut hoc asserere contendant quod *alia* fuerit illa Sapientia qua anima Christi sapiens exstitit, *alia* quae animae Christi unita fuit, ego *nemini praeiudicium facere volo;* videant ipsi quo sensu hoc asserant, ne forte *carnalis* sit, magis *sua* quam *vera* pronuntians.

Hoc ergo unum *indubitanter* affirmo quod, aut alia sapientia praeter divinam non fuit in anima Christi; aut, si alia fuit, *qualis* [= accidentalis] illi non fuit. Hoc credenti, qui non credit non bene credit; ad cetera ego non cogo, sed suadeo» [1].

Itaque, iuxta Hugonem a S. Victore, *eadem* est Sapientia seu beatitudo formalis Dei, animae Christi et aliorum beatorum, nempe *increata*, licet *non eodem modo;* quia Dei est *tota* per naturam, animae Christi est *tota* per gratiam unionis, aliorum hominum est *participata* et ex gratia.

Quo etiam in sensu S. Bonaventura, qui multum legerat Hugonem, eum interpretatus est [2].

12. *Secundus modus* est ipsius Hugonis a S. Victore, Paschasii Radberti, Guilelmi a S. Theodorico ac praesertim

---

[1] *Ibid.*, col. 856.

[2] «Quidam enim—ait S. Bonaventura—voluerunt dicere quod *non solum in Christo, verum etiam in omnibus aliis beatis Sapientia, qua cognoscunt Deum, est Sapientia aeterna; et isti etiam ponunt quod Dilectio illa, qua Deum diligunt sancti et beati, sit ipse Spiritus Sanctus.*

Pro inconvenienti enim habent quod illa Sapientia et Dilectio sit *accidens* et non substantia, cum sit nobilior anima.

Item, pro inconvenienti habent quod illa Sapientia et Dilectio faciat animam cognoscere et amare et ipsa non cognoscat et amet, cum *nobilior* sit res cognoscens non cognoscente.

Pro inconvenienti etiam habent quod *beatitudo nostra* [= formalis] quae est bonum *supremum*, consistat in *accidentibus*» (*In III Sent.*, d. 14, a. 1, q. 1. Opera ed. Quaracchi, t. III, p. 296). Et expresse Hugonem nominat in *Quaestionibus Disputatis de Scientia animae Christi*, q. 5, obi. 4 et 5 (Opera, ed. cit., t. V, p. 27), concludens quod, iuxta hanc opinionem «anima Christi sit sapiens *solum* Sapientia *increata;* et *non solum ipsa, sed etiam quaelibet alia quae habet Sapientiam*» (ibid., p. 28, post obi. 7).

[Cf. etiam Hildebertus, *Tract. theol.*, cap. 13, ML. 171, 1.100].

Petri Lombardi [1], iuxta quos beatitudo formalis hominis est *Amor increatus sive Caritas increata*, quae est *ipse Spiritus Sanctus* quo Deus ipse seipso fruitur et beatus est. Caritas ergo, quae est idem ac gratia et gloria, non est accidens neque creatura sed est ipse Deus secundum quod seipsum amat ac seipso fruitur.

His *accesit* quod caritati respondet meritum et merito respondet praemium, quod est ipsa formalis beatitudo. *Caritas ergo increata*, qua Deus per essentiam et naturam beatus est, *ut unita et communicata animae Christi ceterisque animabus sanctis, est earum quoque formalis beatitudo, in qua consummatur imago Dei quae potissimum consistit in caritate.*

Quam sententiam, plerisque licet theologis repugnantibus, suam fecerunt saeculo XIII Robertus Fishacre, O. P., et Guilelmus de Ware, O. F. M. [2], qui et rationibus theologicis eam firmare conati sunt.

---

[1] «Hoc privilegium sola caritas habet, ut Deus dicatur et sit, ita ut nulli alteri hoc convenire possit. Non enim dicitur: Deus humilitas est, aut: Deus patientia est, sicut dicitur: Deus caritas est; quia cum omnis virtus Dei donum sit, nulla praeter solam caritatem hoc habet ut non solum donum Dei sed etiam Deus dici possit. Caritas autem ideo donum Dei est, quia Spiritus Sanctus a Deo datur fidelibus; ideo autem Deus est, quia Spiritus illi a quo datur consubstantialis est in eadem deitate et coaeternus» (Hugo a S. Victore, *De laude caritatis*, ML. 176, 975 AB).

«Apostolus aperte clamat quia Deus caritas est, quippe non relative neque nuncupative sicut de Deo quaedam dicuntur, sed substantialiter sicut veritas et lux et cetera quibus Deus substantive praedicatur. Unde quaerendum est utrum Deus Pater sit caritas, an Deus Filius, an Deus Spiritus Sanctus, an Deus ipsa simul Trinitas. Nec tamen fatendum est propterea caritatem Deum esse quod sit donum Dei, sed quia caritas est illa substantia quae Deus est, sicut et bonitas et vita et cetera, ut dixi, quae de Deo substantialiter dicuntur.

Dicitur enim Deo: tu es patientia mea et refugium meum (*Psal.* 70, 5) ac multa talia, sicut et: tu es spes mea et misericordia mea; nec recte dicimus: tu es caritas mea, quin immo dicendum: Deus caritas est, sicut dictum est: Deus Spiritus est» (Paschasius Radbertus, *De fide, spe et caritate*, lib. III, cap. 1, ML. 120, 1.459-1.460).

Similia tradit Guilelmus a S. Theodorico, *De contemplando Deo*, cap. 3-6. ML. 184, 371-374; cap. 8, col. 376; *De natura et dignitate amoris*, cap. 5, ML. 184, 387. Verba Petri Lombardi omnibus nota inveniuntur in *I Sent.*, d. 17, cap. 1-3, 6, ed. Quaracchi, 1916, pp. 106-109, 113-117.

[2] Robertus Fishacre, O. P., *in I Sent.*, d. 17, apud A. Landgraf, *Anfänge einer Lehre von Concursus simultaneus im XIII Iahrhundert* (Recher-

Unio beatifica qua animae sanctae uniuntur in Caritate increata, quae est ipse Spiritus Sanctus, similis est unioni hypostaticae qua humanitas Christi unita est divinitati in persona Filii Dei. Nam sicut Filius, quia procedit a Patre per modum *naturae* seu per generationem de cuius ratione est *firmitas* et *necessitas*, unitus est *inseparabiliter naturae* humanae Christi; ita Spiritus Santus, quia procedit a Patre et Filio per modum *voluntatis* de cuius ratione est *vertibilitas* et *libertas*, unitur *separabiliter* humanae *voluntati* sanctorum quandiu sunt in via, quae tamen unio firmatur et inamissibilis redditur quando consummatur in patria [1].

13. *Tertius modus* est quod *ipsa beatitudo increata, qua Deus ipse est formaliter beatus, est ipsamet beatitudo formalis qua anima Christi et animae ceterorum beatorum sunt formaliter beatae.* Una ergo eademque est beatitudo formalis Dei et animae Christi et aliorum beatorum, nempe beatitudo formalis increata, quae Deo convenit per naturam, aliis vero per gratiam.

Hanc opinionem viguisse Parisiis in prima medietate saeculi XIV testatur Gregorius Ariminensis: «fuit, inquit, alia opinio *satis moderna*, quae tenuit quod *visio beatifica, qua creatura videt Deum, non est visio creata sed increata*, scilicet Deus ipse qui videtur» [2].

---

ches de Théologie ancienne et médiévale, I [1929], pp. 340-342); GUILELMUS DE WARE, O. F. M., *in I Sent.*, d. 17, apud A. LEDOUX, O. F. M., *De gratia creata et increata iuxta quaestionem ineditam Guilelmi de Ware* (Antonianum, V [1930], pp. 137-156).

[1] «Item, similitudo movit eos: quia sicut Filius, quia emanat a Patre per modum naturae, naturae humanae est unitus; ita et Spiritus Sanctus, quia procedit per modum voluntatis, voluntati est unibilis. Et quia voluntas vertibilis est, non sic natura, ideo Spiritus Sanctus unitus est voluntati separabiliter, et Filius naturae inseparabiliter» (ROBERTUS FISHACRE, O. P., *in I Sent.*, d. 17, apud A. LANDGRAF, *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, I [1929], p. 341).

[2] GREGORIUS ARIMINENSIS, O. E. S. A., *in II Sent.*, nuperrime impressus et quam diligentissime suae integritati restitutus per venerabilem sacrae theologiae baccalarium fratrem Paulum de Genazano, d. 7, q. 2, a. 1, § contra secundam partem tertiae conclusionis, fol. 50 ra. Venetiis, 1503. [Cf. BENEDICTUS XIV, *De servorum Dei beatif. et canonizatione*, lib. 3, c. 53, n. 2; *Acta Sanctorum*, 30 aprilis, 3 de S. Catharina Senensi.]

Revera, eam tenuisse videtur Joannes de Mirecuria, O. Cist., cuius, inter plures alias, haec fuit propositio damnata ab Universitate Parisiensi, anno 1347: «quod *divina essentia potest* esse ex se sola *formalis beatitudo mentis creatae*, idest *visio et fruitio eius*, ita quod non requiritur aliquid nisi divinitas et ipsa essentia, quae est mens creata, ut ipsa mens sit beata»

Similiter et Ioannes de Ripa, O. F. M., qui, teste Capreolo, docebat «quod *divina essentia* non solum animae Christi, immo cuilibet beato uniatur ut *formalis visio*» [1] *de facto* et non tantum de possibili

Neque ab eo dissentire videtur Ioannes de Bassolis, O. F. M., qui ait creaturam rationalem vel intellectualem mere passive recipere a Deo suam formalem beatitudinem, ita ut «non oporteat ponere aliquos habitus vel aliquam formam primam ad actus beatitudinis, nec in voluntate nec in intellectu, sive *speciem*, sive *lumen*, sive *caritatem*» [3]; sed «divina veritas manifestatur animae beatae in lumine quod est Deus ex parte obiecti et in lumine naturali proprio ex parte potentiae, et *non est necessarium aliquid aliud*» [4].

Ad quos fortasse alludit Petrus de Palude, O. P., quando ait quod iuxta quosdam «*sufficit sola unio* [divinae essentiae cum anima Christi et cum animabus ceterorum beatorum] ad actum fruitionis eliciendum», quae est formalis beatitudo [5].

Ut *possibilem tantum* admittunt hanc sententiam plures

---

[1] Prop. 30, apud H. DENIFLE, O. P., *Chartularium Universitatis parisiensis*, II[1], n.º 1.147, p. 612.

[2] CAPREOLUS, O. P., *in III Sent.*, d. 14, q. 1, a. 2, § 1, II, arg. Ioannis de Ripa contra primam conclusionem, ed. Paban-Pegues, t. V, p. 177.

[3] IOANNES DE BASSOLIS, O. F. M., *in IV Sent.*, d. 49, a. 2, fol. 158 rab. Parisiis, 1517.

[4] IOANNES DE BASSOLIS, O. F. M., *in III Sent.*, d. 14, a. 1 ad 1, fol. 51 ra. Parisiis, 1516.

[5] PETRUS DE PALUDE, O. P., *in III Sent.*, d. 13, q. 2, fol. 69 vb. Parisiis, 1517.

nominales, quibus accedunt saeculo XVII Curiel[1], Pizaño[2] et Franciscus Bonae Spei

14. *Quartus modus* est *per illapsum ipsius essentiae Dei in essentiam animae beatae, quo verificatur contactus substantialis et intimus Deitatis cum fundo animae creatae, sicque anima fit formaliter beata, quasi in Deum ipsum transformata.*

Non est ergo intelligenda haec beatitudo supernaturalis, quam fides docet, ad modum beatitudinis formalis naturalis de qua philosophi locuti sunt. Beatitudo quidem formalis naturalis, quam philosophi cognoverunt, consistit in operatione vitali creata, quae non tangit immediate ipsam essentiam animae beatae, sed potentias eius; at beatitudo formalis supernaturalis multo profundior et altior est, quippe quae primo et per se afficit ipsam essentiam animae in ordine essendi, per contactum quendam substantialem immediatum substantiae Dei cum substantia animae, ita ut Deus sit in anima et anima in Deo modo quodam substantiali et intimo, quasi per circuminsessionem. Sicut enim gratia sanctificans per se primo afficit ipsam essentiam animae iustae, ideoque pertinet ad ordinem *essendi* potius quam operandi; ita gloria seu beatitudo formalis, quae est ipsa gratia santicficans consummata, per se primo afficere debet ipsam animae beatae essentiam, atque idcirco ad ordinem *essendi* spectat qua illa anima dicitur et *est* beata.

Quae sententia videtur fuisse Henrici Gandavensis, qui sic eam exponit: «dico quod vera beatitudo humana sicut et angelica consistit non solum in actu voluntatis et intellectus, in quibus non est nisi beatitudo creata ratione ipsorum

---

[1] ALPHONSUS CURIEL, *Lecturae seu Quaestiones in D. Thomae Aquinatis I-II*, h. l. q. 4, § 6: «sicut essentia divina *potest* uniri intellectui creato per modum speciei intelligibilis constituentis ipsum in actu primo, et sicut personalitas divina potest uniri naturae creatae dando ei subsistere; ita etiam visio increata *potest de potentia Dei absoluta* uniri intellectui creato *constituendo ipsum in actu secundo videndi et dando animae formaliter esse beatam*» (p. 84 b., Duaci, 1618).

[2] FRANCISCUS PIZAÑO DE LEÓN, Ord. Merced., *Compendium totius mysticae theologiae*, lib. III, cap. 4, fol. 241 r., Matriti, 1649.

[3] FRANCISCUS BONAE SPEI, Ord. Carm. Calc., apud BILLUART, *Cursus theol.*, tractatus de ultimo fine, dissert. II, a. 2, t. IV, p. 14 b. Parisiis, 1895.

actuum, sed principalius consistit in ipso obiecto quod est ipsa beatitudo increata quae Deus est in quantum est bonum voluntatis, in quam per actum beatitudinis creatae ipsa anima humana mediante voluntate se transformat ut convertatur in illud prout est possibile secundum naturam; et hoc vi amoris secundum quem elicitur, ut ab habitu voluntatis, ipsa volitio beata: amor enim, secundum Dionysium. est virtus transformativa et conversiva amantis in amatum...

Ut autem a se exeat et incipiat esse quod amat, fieri non potest nisi *per circuminsessionem, non animae illabentis divinitati sed potius e converso divinitatis illabentis in animam, ut in ea nihil appareat nisi divinae dispositiones*, quemadmodum ferrum immissum igni candescit et quasi ignis fit ardens et lucens, igne se profundante in ferrum et interiora eius penetrante et non e converso ferro se profundante in ignem et interiora illius penetrante.

Circuminsessio autem sive illapsus talis fit potius in essentia animae et per illam in potentiis; sicut gratia, et gloria quae est gratia consummata, *principaliter est in essentia animae* et redundat in potentiis sub ratione habitus et virtutis. Per talem enim circuminsessionem divinitatis *primo in substantia animae*, ipsa anima illuminata luce increata lucet et inflammata ardore caritatis ardet; et per hoc, prout possibile est, deiformitatem et similitudinem habet, *ut quasi non sit nec appareat esse aliud quam Deus nec distinctum quid ab ipso:* sicut ferrum candens in igne lucet et ardet ut ignis, quasi non sit nec appareat esse aliud quam ignis nec distinctum quid ab ipso. Et deinde *per derivationem etiam ipsa divinitas illabitur potentiis animae*, hoc est, substantiae animae ut habet rationem potentiae cui iam illapsa est ut est substantia simpliciter, ne intelligatur alius et alius illapsus sed illapsus unius in unum secundum rem ut secundum diversas rationes ad diversas perfectiones ordinatur.

Illabitur autem per derivationem in potentia intellectiva et ipsam purgando amplius illuminat ut clarius videat; et similiter illabitur per derivationem in potentia volitiva et ipsam purgat et purgando amplius inflammat ut ardentius diligat, in quo perficitur et completur beatitudo.

Nec potest isto modo fieri circuminsessio in substantia animae quin redundet in potentias, sicut nec circuminsessio humanae naturae quin redundet in potentias... Et tanto magis illa circuminsessio quae facta est in anima Christi secundum eius substantiam debet etiam redundare in potentias quanto intimior est quam alia quaecumque; ut etiam propterea ipsa sola debeat dici *circuminsessio*, ut illa quae est in omni creatura proprie vocetur *illapsus*, et ista quae est in beatis *media* vocetur *penetratio*.

Dico igitur quod *beatitudo principalius perficit essentiam animae quam potentias, quia in illa principalius habetur Deus qui est finis et beatitudo quam in potentiis; quia illam perficit quodammodo per suam essentiam*, potentias autem nonnisi per illarum operationes terminatas ad ipsam essentiam sub ratione veri et boni: licet ipsa *perceptio* huius perfectionis non conveniat essentiae animae nisi *per potentias*, ut per intellectum ipsam cognoscendo et per voluntatem etiam ipsam degustando, dicente Hugo [a S. Victore] super praedictum caput VII [Coelestis Hierarchiae]: duo sunt, cognitio et amor; alterum ad illuminationem pertinet, alterum ad refectionem; cognitio illuminat, refectio satiat: in his beatitudo consistit, cognoscere et amare Deum» [1].

15. Hos omnes secutus est *Eckhart*, qui quatuor haec ex ordine docet:

Primo, beatitudinem nostram formalem esse ipsammet Dei beatitudinem increatam, *idest Deum ipsum, nullo medio habitu vel actu creato;* eo fere modo quo Magister Sententiarum intelligebat caritatem, immo et eum praetergrediens. «Est autem Deus, inquit, non minus nec aliter caritas quam suum esse» [2]; qua in re «concordat Magister in Sententiis», ubi «non ponit habitum caritatis praeter Spiritum Sanctum» [3]. Quod si medium aliquod creatum poneretur inter nos et

---

1 HENRICUS GANDAVENSIS, *Quodlib. XIII*, q. 12, fol. 541v-542r, Parisiis, 1518. Similia tradit in *Quodlib. VI*, q. 6, et in *Summa theol.*, a. 45, q. 5; a. 49, q. 1.

2 ECKART, *Sermones de tempore*, sermo VI, 3, ed. E. Benz, *Meister Eckart: Die deutschen und latinischen Werke*, IV, Bd, pp. 61-62, Stuttgart-Berlin, 1937.

3 *Op. cit.*, serm. XI, 1, pp. 106-107.

Deum per modum habitus vel actus, eo ipso non videretur Deus sicuti est, iuxta illud: «*modicum* [= creatum intermedium], *et non videbitis me*» *(Ioan.*, 17, 3); et ideo «*frustra* esset alius *habitus* inhaerens» [1], quia frustraret visionem Dei facialem. Unde et concludebat: «*oculus in quo video Deum est ille idem oculus in quo me Deus videt;* cuolus *meus* et oculus *Dei* est *unus oculus et una visio* vel *videre* et *unum cognoscere et unum amare*» [2].

Secundo, docet hanc increatam beatitudinem immediate recipi in ipsa essentia animae, non in potentiis eius, quia gloria est ipsa gratia consummata et perfecta quae in ipsa animae essentia recipitur, per illapsum quendam immediatum deitatis in eam. «Gratia est ipsa gloria, substracta sola nostra imperfectione» [3]. Iam vero «gratia est ad esse, ad intra sive ad intima, ad unum esse et vivere in Deo et cum Deo, cum non sit in potentia sed in essentia ubi nulla creatura unquam ingreditur... Sed *nec Deus animae illabitur nisi nudus ab omni addito, etiam cogitatu*» [4]. Haec enim beatitudo, quae est suprema et consummata Dei revelatio, «proprie est apud intellectum vel potius *in essentia animae quae proprie esse respicit:* esse autem Deus, esse nudum sine velamine est. Vel dic utrumque: in essentia, ut intellectiva, sic copulatur sui supremo Deo» [5]. «Sed quia tollitur omne velamen, fortassis melius tamen ponitur [beatitudo] *in ipsa nuda essentia animae*» et non in actu intellectus [6].

---

1 *Ibid.*, p. 107, 3-4.

2 Ex sermone *Qui audit me*, apud G. THÉRY, O. P., *Édition critique des piéces relatives au procés d'Ekhart contenues dans le manuscrit* 23b *de la bibliothèque de Soest. Deuxième acte d'accusation, n.º* 19 (Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, I [1926], p. 224).

3 *Op. supra cit.*, serm. IX, p. 95, 2-3.

4 *Ibid.*, p. 94, 3-6.

5 *Op. cit.*, serm. XI, 1, pp. 108-109.

6 *Ibid.*, p. 114, 1-2. Quae quidem ita exprimebat alio in loco: «in homine est una virtus quae ita alta est et nobilis, quod ipsa *accipit Deum in suo proprio et nudo esse*, non in sua veste ut ipse est misericors vel veritas; *accipit ipsum in sua propria medulla secundum quod ipse est nudus*» (ed. G. Théry, op. cit., n.º 5, p. 212). Nam «Deus cadit in intellectu ut veritas, in voluntate ut bonitas, *ipsi vero essentiae animae illabitur et unitur in quantum Deus et in quantum esse vel essentia est*» (ibid., p. 213).

Tertio, docet huiusmodi beatitudinem esse active in solo Deo, in nobis autem mere passive. «Gloria sive beatitudo consistit in uno eodem active in Deo, *passive in anima*» [1]; «beatitudo siquidem *consistit in receptione*» [2].

Quarto, docet consequenter hanc beatitudinem consistere in unione immedita substantiae animae nostrae cum substantia ipsius Dei, non in assimilatione operativa ad ipsum. «Aliqui probant beatitudinem non esse in pati sed in agere, eo quod in acto beatifico maxime anima assimilatur Deo: Deus autem nihil recipit, sed se toto actus est. — Sed deficit haec ratio. Nam beatitudo non tam est similitudo sed unio, quae est terminus similitudinis. Unde hic assimilamur, in patria vero unimur potius: unio autem vera, perfecta et intima necessario requirit in altero *puram passionem*. Exemplum in unione corporis et animae. Quod pertracta, et quomodo fit *unum esse indivisum Dei et animae*, secundum illud [*Gal.*, 2, 20]: vivo ego, iam non ego [vivit vero in me Christus]. Hoc vere tunc implebitur» [3].

Denique, hanc Henrici et Eckhartii sententiam *probabilem* reputat Basilius Pontius de León, O. S. A.: «no es improbable, inquit, en la teología la opinión que pone un íntimo ilapso con el alma, y su probabilidad la muestra un Autor grave de estos tiempos» [4].

---

1 *Op. supra cit.*, serm. IX, p. 95, 3-4.

2 *Op. cit.*, serm. XI, 1, p. 105, 7.

3 *Ibid.*, serm. XI, 1, pp. 110-111.

4 Basilius Ponce de León, O. S. A., *Respuesta a las notas y objeciones que se hicieron a algunas proposiciones del libro y doctrina de... Fray Juan de la Cruz, por los calificadores del Santo Oficio*, n.º 38, apud Silverio de Santa Teresa, C. D., *Obras de San Juan de la Cruz*, t. I, p. 433, Burgos, 1929.

Certe, neque S. Ioannes a Cruce, neque Ruysbroeck, neque B. Henricus Suso, neque Taulerus similem doctrinam tradiderunt, licet nonnulla similia verba quandoque protulerint loquentes de summitate vitae et unionis mysticae. Unde Basilius Ponce de León merito concludit: «pero, para declarar y defender este autor [= Santum Ioannem a Cruce], *no habremos menester recurrir a aquella doctrina*» (op. et loc. cit.).

Qua de re videri etiam potest Chrysogonus a Iesu Sacramento, C. D., *San Juan de la Cruz: su obra científica y su obra literaria*, t. I, cap. 17, pp. 353, 372, Avila, 1929.

16. Alii vero, ulterius progredientes, doctrinam de hominis beatitudine formali *increata* intelligunt *modo quodam pantheistico*.

Ita *yogistae* apud indos, qui ultimam hominis felicitatem ponunt in quadam eius reversione vel potius absorptione pantheistica in Deum, quam *nirvâna* vocant, propria personalitate amissa penitus [2]; ac si homo beatus esset unus cum pura et absoluta Unitate per contemplationem Eius qua talis, vi cuius in Unitatem transformatur.

His adiungendi sunt *sufistae* tum persae [2] tum arabes, quos inter nominari debent praecipue Abenmasarra [2] et Abenarabi [2] qui absorptionem huiusmodi vel identificationem hominis beati cum Deo concipiebant partim quidem ad

---

2 «Il doit se représenter le grand Être (Para-Pourouocha) comme le souverain maitre de l'univers, comme plus subtil qu'un atome, comme aussi brillant que l'or le plus pure, et comme ne pouvant être conçu par l'esprit que dans le sommeil de la contemplation la plus abstraite» (*Lois de Manou*, livre XII, 122. *Les Livres Sacrés de l'Orient...*, traduits ou revus et publiés par G. Pauthier, p. 459 b, Paris, 1840).

«Voyant également l'âme suprême dans tous les êtres, et tous les êtres dans l'âme suprême, en offrant son âme en sacrifice, il s'identifie avec l'Etre qui brille de son propre éclat» (*Ibid.*, 91, p. 458 a). «Ainsi l'homme qui reconnait dans sa propre âme l'Âme suprême présente dans toutes les créatures, se montre le même à l'égard de tous, et obtient le sort le plus heureux, celui d'être à la fin absorbé dans Brahma» (*Ibid.*, 125, p. 459 b). Huiusmodi *Nirvana* apud yogistas non esse puram annihilationem sed meram absorptionem in Esse purum et Unicum, contendit L. de la Valee-Poussin post plures alios (*Nirvana*, passim, Paris, 1925).

2 De pantheismo mystico apud *sufistas* persas videri possunt: Thoduck, *Sufismus sive Theosophia persarum pantheistica* (Berolini, 1821); L. Massignon, *La passion d'Al-Hosayn-Ibn-Mansour Al-Hallaj, martyr mystique de l'islam* (Paris, 1922); M. Asín Palacios, *El Islam cristianizado*, pp. 114-115, 125 et passim (Madrid, 1931).

2 Videsis M. Asín Palacios, *Abenmasarra y su escuela* (Madrid, 1914).

2 De Abenarabi optime disserit Asín Palacios, *La Psicología según Mohidin Abenarabi* (Actes du XIV Congres International des Orientalistes, t. III, pp. 79-191, Paris, 1907); *El místico murciano Abenarabi* (monografías y documentos): I. *Autobiografía cronológica*, Madrid, 1925; II. *Noticias autobiográficas de su «Risalad alcods»*, ibid., 1926; III. *Caracteres generales de su sistema*, ibid., 1926. IV. *Su teología y su sistema del cosmos*, ibid., 1927; *La escatología musulmana en la Divina Comedia»*, ibid., 1919; praertim vero in opere, cui titulus: *El Islam cristianizado*, ibid., 1931.

modum yogistarum et neoplatonicorum, partim vero ad instar monophysismi cuiusdam pseudochristiani. Abenarabi doctrinam perspicue exponit Asín Palacios hisce verbis: «el panteísmo, mitad emanatista, mitad inmanente, en que viene a parar su teología y su sistema del cosmos, preparaba ya las bases metafísicas de esta doctrina de la unión extática. Si el mundo emana de Dios, de quien son rastros, huellas o manifestaciones las cosas criadas; si la sustancia o realidad numérica del cosmos no es más que una, la de Dios; si fuera de ella no existen más que fenómenos que a guisa de accidentes suyos la manifiestan, es obvio que la intuición de este monismo habrá de ser también el ideal sumo de la mística: el alma, por una ideal involución, vuelve a identificarse con Dios, del cual por evolución emanatista procede. Y al sentirse una con su principio, afirma sin reservas [1]:

> No existe sino Dios. Otra cosa no existe.
> No existe más que su esencia y voluntad.
> Todo cuanto en el ser existe es Dios.
> Todo cuanto en el aparecer existe es criatura [2].

Et post pauca: «faltaba, sin embargo, todavía en el islam algo semejante al dogma teándrico del cristianismo, el más apto para la mística: en Cristo, Dios y hombre a la vez, se realiza, por la unión hipostática, el tipo ideal de la más estrecha relación entre la humanidad y la divinidad. Un *sufí* de Bagdad, en el siglo x de nuestra era, Alhalach, da este nuevo paso de acercamiento del islam al cristianismo. Su fórmula, «Yo soy Dios», tiene su exacta realización en Jesús y su mística realización en quienes imitan su vida de caridad y sacrificio. Pero así como en la persona de Jesús únense por la encarnación las dos naturalezas divina y humana sin confundirse, así también la unión extática, para Alhalach, mantiene distintas e inconfundibles la personalidad del alma y la personalidad de Dios. Su fórmula «Yo soy Dios» no

[1] *Fotuhat*, III, 400, 402.
[2] *El Islam cristianizado*, pp. 252-253.

parece, pues, tener en su mente más alcance que la paulina: «Vivit in me Christus». Bien se ve, pues, que no es panteísmo, sino cristianismo, la doctrina de Alhalach, bajo este respecto.

«Los *sufíes* posteriores acentuarán, sin embargo, el punto de vista de la inmanencia y concebirán la unión como una absorción de la persona humana en Dios. Abenarabi fue, entre ellos, el que dio a la famosa fórmula de Alhalach una exégesis panteísta: Dios y el hombre se distinguen sólo lógicamente, como aspectos o manifestaciones de la sustancia del Uno, y la intuición extática es la que revela al hombre esta su identificación real con Dios. Y aquí la metafísica plotiniana y gnóstica de Abenarabi se inserta en el dogma cristiano de la encarnación y lo tiñe de un matiz panteísta más marcado: para Abenarabi, el hombre perfecto, en quien continuamente se realiza la dicha identificación, es la luz divina encarnada en Adán, y sucesivamente en los demás profetas hasta Mahoma; Adán fue la primera manifestación objetiva de la divina naturaleza; antes de su existencia temporal y terrena, tuvo otra preexistencia celeste y eterna, al modo del *nous* neoplatónico y del *logos* gnóstico; de Mahoma, última encarnación de aquella luz, hay, pues, que decir eso mismo: es el hombre perfecto y el demiurgo y mediador de la gracia divina para los hombres en general y para los santos en particular.

«Sin esfuerzo se advierten en este retrato de Mahoma los rasgos más típicos de la imagen paulina de Cristo, la preexistencia eterna, la relación con Adán, la encarnación, la función de mediador, no sólo a título de modelo ideal de perfección digno de ser imitado, sino como fuente de la gracia y de la vida mística. Por su medio, llega el devoto a la unión, ingresa en la eterna serie de las reencarnaciones de la luz divina y viene a ser hombre perfecto, como Adán, Jesús y Mahoma. La unión extática concíbese, pues, por Abenarabi en el sentido de la más estricta inmanencia: a despecho de todas las reservas, el fondo de su pensamiento es panteísta en la mística, como lo era en la dogmática» [1].

[1] *Op. cit.*, pp. 257-258. Cf. etiam *ibid.*, pp. 13-14, 196, 270; ASÍN PALACIOS, *El justo medio de la creencia, compendio de teología dogmática de Algazel*,

17. Specialiter tamen doctrinam mystico-pantheisticam de beatitudine hominis formali docuerunt *palamitae*.

Praeformata a Massalianis seu euchitis et a bogomilis, qui illapsum Spiritus Sancti in animam contemplantis admittunt quo Trinitatem ipsa corporeis oculis videre posset [1], novum incrementum accepit a Gregorio Sinaita, ex quo hesychasmus in deterius commutatus est; nam, per inventionem spiritus in corde residentis comprimendo respirationem et mentum in pectus oculosque circa umbilicum immittendo, homo tandem lumine divino perfunditur et beatus efficitur, ad invocationem mente et ore nominis Iesu [2]. Qua de causa, Barlaamus appellabat eos ὀμφαλοψύχους.

Hoc vero lumen divinum Gregorius Palamas ait esse lumen quod in monte Thabor effulsit, cum Christus transfiguratus est coram Petro et Iacobo et Ioanne [3]. Est quidem

---

pp. 459-471, Madrid, 1929; *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, t. III, pp. 260-264, Madrid, 1940.

[1] «Iactant etiam se et Patrem *videre* et Filium et Spiritum Sanctum *oculis corporis*, Spiritusque adventum *sensu* percipere» (THEODORETUS EPISCOPUS CYRENSIS, *Haereticarum fabularum compendium*, lib. IV, 11, MG. 83, 429).

«Profitentur sanctissimam vivificam et beatam Trinitatem, quae omni creaturae secundum substantiam invisibilis est, *oculis carnis cerni* per eos qui ad imperturbationem ipsis dictam pervenerint: solis eiusmodi hominibus spectabilem esse et *carnaliter ab illis conspici*» (TIMOTHEUS CONSTANTINOPOLITANUS, *De receptione haereticorum*, § De Marcianistis, n.º 5, MG. 86, 48-49).

«Ita etiam loquuntur: tres hypostases, Patris et Filii et Spiritus Sancti, in unam resolvuntur mutanturque hypostasim. Et divina natura vertitur atque commutatur, in quodlibet voluerit et placuerit, ut commisceatur, συγκραθῇ, cum animabus ipsa dignis» (*Ibid.*, n.º 6, col. 49).

«Dicunt animam hominis apud ipsos spiritualis, post dictam iisdem tranquilitatem, ἀπάθειαν, mutari in divinam immortalemque naturam, μεταβάλλεται εἰς τὴν θείαν καὶ ἀκήρατον φύσιν» (*Ibid.*, n.º 11, col. 49). Fontes doctrinae messalianorum collegit et crisi subiecit M. KMOSKO, P. S., t. 3, introductio, pp. CXV-CXLIX.

[2] GREGORIUS SINAITA, *De quietudine et duobus orationis modis*, cap. 2 MG. 150, 1.316 AC.; *Quomodo oporteat sedere hesychastam ad orationem nec cito assurgere*, ibid., col. 1.329 AB. Similem orandi modum SIMEONI NOVO THEOLOGO adscriptum edidit e codice vaticano 658 M. IUGIE in sua *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. II, pp. 48-49, Parisiis, 1933.

[3] MTT., 17, 2.

lumen realiter distinctum a Deitate, ab ea tamen naturaliter et necessario dimanans, atque ideo est *increatum* sicut Deitas ipsa, aeternum semperque fulgens; quin immo est idem ac gratia sanctificans seu deifica, quae rursus idem est ac gloria seu beatitudo, et dici etiam solet lumen gloriae et regnum Dei nobis repromissum.

«Lumen illud, ait Gregorius, est quidem divinum et *increatum*, et divinitas (θεότης) a sanctis nominatur; non est vero essentia Dei, sed operatio (ἐνέργεια) et gratia et gloria (δόξα) et claritas ex divina essentia in sanctis immissa» [1]. «Est lumen Dei essentiale, φῶς οὐσιῶδες; eius gloria et maiestas, δόξα; eius pulchritudo, κάλλος; eius forma, μορφή; eius splendor, λαμπρότης; eius gratia deificans, ἡ θεοποιὸς χάρις; eius regnum sanctis promissum, ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ. Hoc lumen est gloria, quam Verbum habebat apud Patrem priusquam mundus fieret *(Ioan.*, XVII, 22, 24); gloria Unigeniti quam vidimus *(Ioan.*, I, 14); gloria in qua venturus est Christus ad vivos et mortuos iudicandos, quam vidit Stephanus prope moriturus *(Act.*, VII, 55); lumen, quod resplendebat in facie Moysis; quod Paulum circumfulsit prope Damascum *(Act.*, IX, 3); quo fulgebat Adamus in paradiso; quo fulgebunt corpora iustorum in resurrectione. Hoc lumen, haec Dei claritas et gloria illuminabit celestem civitatem Ierusalem *(Apoc.*, XXI, 23; XXII, 5); hoc lumen, hanc claritatem Christus semper habuit non solum ut Deus, sed etiam ut homo, inde a primo instanti conceptionis in sinu Matris» [2].

Gregorius Palamas, non obstantibus impugnationibus Barlaami Calabrensis et quorumdam aliorum, plures asseclas cito adeptus est, ut Nilum et Nicolaum Cabasilas, Theophanem Nicaenum, imperatores Ioannem et Matthaeum Cantacuzenos et alios, quos inter nominandus est celeberrimus Marcus Eugenius, qui et Ephesinus dici solet, usque dum eius doctrina incorporata fuit Ecclesiae Graecae.

---

[1] Apud M. IUGIE, *op. cit.*, t. II, p. 54.
[2] M. IUGIE ex pluribus Gregorii locis, *op. cit.*, t. II, pp. 87-88.

Saeculis subsequentibus ad nostra usque tempora non defuerunt palamitae acerrimi, ut Damasus Thessalonicensis, Gabriel Severus, Ieremias II Constantinopolitanus, Georgius Coressius, Sevastus Kymenites, Theophilus Papaphilus, Athanasius Parisiensis ac novissime Gregorius Papamikail [1].

Sed praesertim robur accepit doctrina palamitica anno 1727, quo patriarchae orientales eam uti credendam fidelibus proposuerunt: «fideles profiteri oportet divinum lumen in Thaborio monte transfigurationis Salvatoris nostri Christi et Dei *creatum quidpiam non esse*, sed ne meram quidem essentiam Dei —nemo enim unquam Dei naturam essentiamve vidit aut enarravit—, *sed increatam quandam naturalemque effulgentiam et operationem ab ipsa divina essentia emissam*, qua quidem non tota ipsius Hominis-Dei divina gloria patefacta est, sed prout a discipulis cerni poterat quibus, ut parceret, Salvator non perfectam divinamque invisibilis illius regni gloriam ostendit ne, spectatum admissi, vitam ammitterent.

Communem Patris, Filii et Spiritus Sancti gratiam atque venturi saeculi, *quo et iusti fulgebunt sicut sol*, quemadmodum et Christus in monte lucendo praemonstravit et, ut summatim dicamus, quamlibet divinitatis in tres hypostasis divisae potentiam et operationem, et quidquid quocumque modo a natura divina differt, ea omnia *increata* esse profitendum est; siquidem nihil eorum, quae Deo naturaliter insunt, initium habuit» [2].

Et adversarios suos insimulabat de crimine introducendi in doctrinam christianam philosophiam ethnicorum, dum e contra ipsi nitebantur unice in Sacris Litteris et Patribus Ecclesiae et in mystica sanctorum experientia.

18. Sed praesertim *in Ecclesia latina* apparuit haec doctrina sub crudiori forma pantheistica. Qui enim ut *priscil-*

---

[1] Cf. de his omnibus M. Iugie, *op. cit.*, t. II, p. 114 sqq.

[2] *Constantinopolitana Synodus* in qua Ecclesiae Graecae fides sexdecim articulis repetita declaratur, 1727 mense februario, aa. 9-10, apud Mansi-Petit, *Amplissima collectio Conciliorum*, t. 37, col. 901.

lianistae, renovantes doctrinam manichaeorum, dicunt animam humanam esse substantiam Dei vel partem eius aut etiam naturalem ipsius emanationem, necessario confiteri debent beatitudinem hominis formalem esse increatam eandemque ac beatitudo formalis ipsius Dei [1].

Initio saeculi XIII *amauriani* docuerunt pantheismum formalem, asserentes Deum esse formam seu principium formale rerum omnium [2]: «omnia unum [sunt]; quia quidquid est, est Deus. Unde quidam eorum, nomine Bernardus [de Godino], ausus est affirmare se non posse cremari incendio, nec alio torqueri supplicio in quantum erat; quia in eo quod erat, se Deum dicebat» [3]. Itaque «Deus est lapis in lapide et Godinus in Godino» [4].

Diversimode tamen, ad homines quod attinet, haec divinizatio facta est decursu temporum; nam «Pater incarnatus fuit in Abraham et in aliis Veteris Testamenti Patribus, Filius Dei in Christo et in aliis christianis, Spiritus Sanctus in illis quos vocant spirituales», hoc est, in amaurianis, ita ut dici possit quod sicut Filius Dei incarnatus fuit in Christo, ita Spiritus Sanctus in Godino et in aliis spiritualibus, et ideo Spiritus Sanctus dici potest *ingodinatus* [5]. Quae cum ita sint, «unusquisque poterit dicere; ego sum Spiritus Sanctus, et: antequam Abraham fieret, ego sum; sicut Christus dicere

---

[1] Denz., nn. 31, 235. Circa Priscillianum et priscillianistas videri possunt: *Priscilliani quae supersunt, maximam partem nuper detexit adiectisque commentariis criticis et indicibus primus edidit* Georgis Schepss., *Accedit Orosii commonitorium de errore priscillianistarum et origenistarum*, CSEL., vol. 18, Vindobonae, 1889. Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*[2], t. II, pp. 321-362; et append., pp. XI-CXXX, Madrid, 1917. Z. García Villada, S. J., *Historia Eclesiástica de España*, t. I, II P., cap. V, pp. 91-145; et app., pp. 357-361, Madrid, 1929.

[2] S. Thomas, *De Potentia*, 1, 5 c; *I Contra Gent.*, cap. 26 initio; *Summa theol.*, 3, 8 c.

[3] Propositio damnata ab Universitate parisiensi, anno 1210, apud H. Denifle, O. P., *Chartularium Universitatis parisiensis*, t. I, p. 71.

[4] Garnerius de Rochefort (?), *Contra amaurianos*, cap. 9, p. 24; cf. etiam cap. 1, p. 8, ed. Clem. Baeumker, Münster i. W., 1926 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. XXIV, hf. 5-6).

[5] Garnerius de Rochefort, *op. cit.*, cap. 10, p. 30.

poterat: ego sum Filius Dei, et: antequam Abraham fieret, ego sum»[1].

Hanc incarnationem Spiritus Sancti cognoscere, est cognoscere veritatem; «nec aliud est paradisus quam cognitio veritatis, quam se dicunt habere», sicut «infernus [huius] veritatis, quam se dicunt habere», sicut «infernus nihil aliud est quam ignorantia» eius[2]. Qui ergo cognoscit se esse Spiritum Sanctum, paradisum habet et beatus est. Cognoscit autem hoc per ipsum Spiritum Sanctum, quia Deus operatur omnia in omnibus, et ideo ipse Spiritus Sanctus operatur in spiritualibus hanc veritatis cognitionem[3], quae est eorum beatitudo formalis.

Ex amaurianis, mediantibus *ortlibianis* quorum caput, Ortlieb Argentinensis, damnatus est ab Inocentio III, hanc doctrinam mystico-pantheisticam hereditarunt *fratres de libero spiritu* qui secundam medietatem saeculi XIII et totum saeculum XIV implent, iuxta quos anima est de substantia Dei et aeterna cum Deo[4], aequalis Deo et divina sicut Deus[5], cum ipse homo sit Deus[6] et aequalis Christo[7] et Deus omnia operatur in ipso[8]; immo et omnis creatura est Deus[9].

Ruysbroeck, qui de propinquo hanc sectam cognovit et celeberrimam Blommardinam, tunc temporis eorum caput, impetiit, exponit horum doctrinam hisce verbis: «dissent qu'ils sont le Christ en personne ou qu'ils sont Dieu; le ciel

---

1 Garnerius de Rochefort, *op. cit.*, cap. 12, p. 51.
2 Garnerius de Rochefort, *op. cit.*, cap. 3, p. 13; cap. 4, pp. 16, 17.
3 Garnerius de Rochefort, *op. cit.*, cap. 2, pp. 9, 12, 13.
4 S. Albertus Magnus, O. P., *Haec est determinatio magistri Alberti quondam Ratisbonensis episcopi ordinis Fratrum praedicatorum, super articulis inventae haeresis in Recia dioecesis Augustensis*, prop. 7, 76, 95, 96, ed. I. de Guibert, S. I., *Documenta ecclesiastica christianae perfectionis studium spectantia*, pp. 117, 123, 125, Romae, 1931.
5 S. Albertus Magnus, *ibid.*, prop. 27, 31, 37, 77, op. cit., pp. 119, 120, 123.
6 S. Albertus Magnus, *ibid.*, prop. 76, 77, op. cit., p. 123. *Additio*, prop. 103, p. 126.
7 S. Albertus Magnus, *ibid.*, prop. 23, 65, 85, op. cit., pp. 119, 122, 124.
8 S. Albertus Magnus, *ibid.*, prop. 15, 49, 56, op. cit., pp. 118, 121, 122.
9 S. Albertus Magnus, prop. 76, op. cit., p. 123. Cf. etiam *Articuli haereticorum Beghardorum*, ed. Ign. von Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, t. II, p. 703, München, 1890.

et la terre ont été faits de lerus mains, et ils les soutiennent avec tout ce qui existe...

«La crainte et l'amour de Dieu ont fui de leur coeur; ils ne veulent connaître ni bien ni mal, et ils prétendent avoir découvert chez eux, au-dessus de la raison, l'être sans modes. Aussi leur parait-il... que toutes créatures raisonables, bonnes ou mauvais, anges et démons, déviendront au dernier jour une seule essence sans modes; et ils dissent que cette essence sera Dieu, de nature bienheureuse, sans connaissance ni volonté»[1].

«Ils dissent encore qu'au dernier jour du jugement anges et démons, bons et mauvais deviendront tous une seule et simple substance de Dieu, *n'étant tous qu'une même beátitude essentielle sans connaisance ni amour de Dieu*. Et aprés cela, ajoutent-ils, Dieu sera sans vouloir, sans connaisance, sans amour ni de lui-même, ni d'aucune créature»[2]. «Ils se figurent que dans l'éternité disparaîtra toute hiérarchie de vie et de récompense, et toute distinction, et qu'il n'y demeurera rien autre qu'un seul être essentiel éternel, sans distinction personnelle entre Dieu et les créatures»[3].

Denique *beguardi et beguinae*, quibus postea acceserunt *turlupini*, eandem doctrinam professi sunt. Dicebant enim «se esse vel aliquos ex istis perfectos et sic unitos Deo quod sint realiter et veraciter ipse Deus, quia dicunt se esse illud idem et unum Esse quod est ipse Deus, absque omni di-

---

1 J. Ruysbroeck, *Le miroir du salut éternel*, chap. XVI. *Oeuvres de Ruysbroeck l'Admirable*, trad. du flamand par les Bénédictins de Saint Paul de Wisques[3], t. I, p. 116, Bruxelles, 1922.
2 *Op. et loc. cit.*, pp. 118-119.
3 J. Ruysbroeck, *Le livre des sept clotures*, chap. XIV. *Oeuvres*, t. I, p. 180. «Ils se croient élevés au-dessus de tous les choeurs des saints et des anges, et au-dessus de toute récompense, qui puisse être méritée de quelque manière que ce soit. Ils pensent donc ne pouvoir jamais ni croître en vertus, ni mériter davantage, ni commettre de péchés; car ils n'ont plus de volonté, ils ont fait abandon à Dieu de leur esprit adonné au repos et à l'oisiveté, *ils sont un avec Dieu et réduits à néant quant à eux-mêmes*» (*L'Ornement des noces spirituelles*», liv. II, chap. LXXVII. *Oeuvres*, t. III, p. 201).

stinctione»[1]. In hoc statu perfectionis homo «redditur penitus impeccabilis et amplius in gratia proficere non valet»[2], quia «unus est cum Deo et Deus cum eo unus, absque omni distinctione»[3], et «sine medio quocumque», nam homo «in tali contemplatione sua transformatus in deitatem ita cum Deo unum efficitur et Deus cum eo, quod nec angeli nec Maria possunt discernere inter Deum et ipsum propter perfectam unitatem eorum»; et ideo «in unitate divinae essentiae et trinitate personarum liber in spiritu stans in tali summoque gradu... quidquid vult esse in Deitate, hoc est: quia, si vult esse Pater, est Pater; si Filius, est Filius; si Spiritus Sanctus, est Spiritus Sanctus in Deitate»[4].

Unde «quaelibet intellectualis natura in seipsa naturaliter est beata» et «anima non indiget lumine gloriae ipsam elevante ad Deum videndum et eo beate fruendum»[5], sicut Deus ipse est naturaliter in seipso beatus, neque eget aliquo ipsum elevante ad hoc ut seipsum videat et seipso beate fruatur: «nobilitas spiritus ex effluxu divinitatis et refluxu in Deitatem est unum cum Deo, et ibi est propria et vera beatitudo, et talis liber spiritus non indiget lumine gloriae elevante ad Deum videndum et eo beate fruendum, quia *ibi nulla est distinctio*»[6].

Neque ab his differt pantheismus psychologicus Fichte, Hegel, Schelling et aliorum, si tamen isti adhuc retinent notionem aliquam beatitudinis. Fit enim Deus seu Absolutum, dum Spiritus plenam sui conscientiam capit veluti totalem realitatem et veritatem et vitam. Unde et modernistae

---

[1] *Edictum* Joannis de Durbheim, episcopi argentinensis, anno 1317, apud Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, Bd. II, Dokumente, n.º XXXVIII, pp. 389-390, München, 1890.

[2] Conc. Viennense, a. 1312, Damnati errores Beguardorum et Beguinarum, prop. 1, Denz., n.º 471.

[3] *Responsio Beguardi* Ioannis Hartmann coram inquisitore Wualthero, Erfordiae die 23 decembris 1367, apud Döllinger, *op. cti.*, t. II, n.º XXXVII, p. 384.

[4] Ioannes Hartmann, *ibid.*, pp. 385-386.

[5] Conc. Viennense, *Errores...*, prop. 5, Denz., n.º 475.

[6] Ioannes Hartmann, apud Döllinger, *op. et loc. cit.*, p. 386.

dicebant Deum esse sensum religiosum sese explicite manifestantem in conscientia hominum[1]. Deus ergo est immanens homini, atque ideo ab homine non distinguitur, sed «unum idemque est Deus cum homine»[2]; et quando hanc conscientiam identitatis cum Deo plene et explicite habet, plenam revelationem deitatis suscipit ac possidet[3], et beatus efficitur.

---

[1] Pius X, *Encyclica «Pascendi Dominici gregis*, Denz., n.º 2.075.

[2] Pius X, *Encyclica cit.*, Denz., n.º 2.108.

[3] Pius X, *ibid.*, Denz., n.º 2.075; *Decretum «Lamentabili»*, prop. 20, Denz., n.º 2.020.

CAPUT SECUNDUM

QUAESTIONIS RESOLUTIO

19. CONCLUSIO: *Beatitudo formalis non est aliquid increatum.*

20. *Prob.* Beatitudinem formalem hominis esse aliquid increatum, potest dupliciter intelligi, ut patet ex dictis: primo, sub forma crudiori pantheistica; secundo, sub forma mitiori mystica. Atqui neutro modo beatitudo formalis hominis potest esse aliquid increatum.

21. A. *Non modo pantheistico intellecta*, tum quia pantheismus quo innititur falsus est et impossibilis, tum etiam quia falsitate laborat in seipso.

Falsa quidem est in suo fundamento, hoc est, in pantheismo, sub quacumque forma intelligatur.

Nam im primis *contra fidem catholicam est dicere animam humanam esse Deum aut partem Dei*. Libellus enim Pastoris, episcopi Gallaeciae, in modum symboli contra Priscillianistas docet «*animam hominis non esse divinam substantiam vel Dei partem*, sed creaturam dicimus divina voluntate creatam» [1]; et ideo «si quis dixerit vel crediderit animam humanam Dei portionem vel Dei substantiam esse, anathema sit» [2].

Similiter Concilium Bracarense (a. 561) definivit: «si quis animas humanas vel angelos ex Dei credit substantia exsti-

---

[1] Denz., n.º 20.
[2] Denz., n.º 31.

tisse, sicut Manicheus et Priscillianus dixerunt, anathema sit» [1].

In Symbolo fidei Leonis IX ad Petrum episcopum Antiochenum (13 aprilis 1053) legimus: «*animam non esse partem Dei*, sed ex nihilo creatam et absque baptismate peccato originali obnoxiam, credo et praedico» [2].

Concilium Lateranense V, sessione VII, die 19 decembris 1513, damnat et reprobat asserentes animam humanam unicam esse in cunctis hominibus aut hoc in dubium vertentes, et docet quod haec anima, pro corporum quibus infunditur multitudine, singulariter multiplicabilis et multiplicata et multiplicanda sit [3]. E contra, docet et confitetur unum et unicum Deum non multiplicatum, neque multiplicabilem in plures Deos [4].

Iure igitur S. Augustinus positionem contrariam appellavit «multum aperteque perversam et fidei catholicae adversam», quam ab animo, a verbo, ab stilo extirpare atque abiicere debemus [5], cum sit «exsecrandae impietatis error» [6], et qui eam tenet est dicendus «magnus haereticus et blasphemator horrendus» [7].

Pariter est *contra rationem*. Ut enim acute argumentatur ipse S. Augustinus, «si hoc esset, omni modo [anima] incommutabilis atque incorruptibilis esset; quod si esset, nec desineret in deterius, nec proficeret in melius, nec aliquid in semetipsa vel inciperet habere quod non habebat, vel desineret habere quod habebat, quantum ad eius ipsius affectiones pertinet. Quam vero aliter se habeat, non opus est extrinsecus testimonio: quisquis seipsum advertit, agnoscit... Non est itaque natura incommutabilis [anima humana], quae

[1] Denz., n.º 235.
[2] Denz., n.º 348.
[3] Denz., n.º 738.
[4] Passim in omnibus Symbolis fidei, specialiter in Symbolo *Quicumque*, Denz., n.º 30.
[5] S. AUGUSTINUS, *De anima et eius origine*, lib. III, cap. 25, n.º 23, ML. 44, 522.
[6] S. AUGUSTINUS, *op. cit.*, lib. II, cap. 3, n.º 6, ML. 44, 498.
[7] S. AUGUSTINUS, *op. cit.*, lib. II, cap. 2, n.º 4, ML. 44, 496.

aliquo modo, aliqua causa, aliqua parte mutabilis est. Deus autem nefas est nisi vere summeque incommutabilem credere [apud quem non est transmutatio nec vicissitudinis obumbratio [1], qui et de seipso dixit: ego Dominus, et non mutor [2]]. Non est igitur anima humana pars Dei» [3].

Et alibi: «nos enim credimus Dei naturam atque substantiam, quae in Trinitate creditur a multis, intelligitur a paucis, omnino esse incommutabilem. Porro autem animae naturam vel in deterius vel in melius commutari posse, quis ambigit? Ac per hoc *sacrilega opinio* est eam et Deum credere unius esse substantiae. Quid enim hoc modo aliud quam et ille commutalis creditur? Credendum itaque est et intelligendum neque ullo modo dubitandum, quod recta fides habet, animam sic esse a Deo tanquam rem quam fecerit, non tanquam de natura cuius est ipse, sive genuerit, sive quoquo modo protulerit» [4].

Quod autem dicitur de anima humana, eodem iure, immo et a fortiori dicendum est *de homine* qui, «natus de muliere, brevi vivens tempore, repletur multis miseriis: qui quasi flos egreditur et conteritur et fugit velut umbra et nunquam in eodem statu permanet» [5]. Quod de Deo quis, nisi insanus, dicere audebit? Unde Concilium Lateranense IV reprobavit et condemnavit «perversissimum dogma impii Almarici [asserentis hominem esse Deum], cuius mentem sic pater mendacii excaecavit, ut eius doctrina *non tam haeretica censenda est quam insana*» [6].

Magis adhuc contra fidem catholicam et contra rationem est asserere quodcumque ens esse Deum, nam huius mundi adspectabilis supremum ens est homo cum sua anima rationali.

[1] *Iac.*, 1, 17.
[2] *Malach.*, 3, 6.
[3] S. AUGUSTINUS, *Epist.* 166 ad Hieronymum *De origine animae hominis*, cap. 2, n.º 3, ML. 33, 721. Videatur etiam S. THOMAS, *II contra Gen.*, cap. 85; *Summa theol.*, I, 90, 1.
[4] S. AUGUSTINUS, *De Genesi ad litteram*, lib. VII, cap. 2, n.º 3, ML. 34, 357.
[5] *Job*, 14, 1-2.
[6] Denz., n.º 433.

Quod si nec homo neque anima humana sunt Deus, multo minus erunt Deus cetera entia inferiora. Iure igitur Concilium Constantiense, die 22 februarii 1418, damnavit sequentes propositiones Wicleffii: «quodlibet est Deus: quaelibet creatura est Deus; ubique omne ens est, cum omne ens sit Deus» qui est ubique [1].

Sed neque mundus universus est Deus. Nam in Syllabo Pii IX damnatur sequens propositio: «nullum supremum, sapientissimum, providentissimumque Numen divinum exsistit ab hac rerum universitate distinctum, et Deus idem est ac rerum natura et idcirco immutationibus obnoxius, Deusque reapse fit in homine et mundo, atque omnia Deus sunt et ipsissimam Dei habent substantiam; ac una eademque res est Deus cum mundo et proinde spiritus cum materia, necessitas cum libertate, verum cum falso, bonum cum malo et iustum cum iniusto» [2].

Postremo Concilium Vaticanum sollemniter declaravit Sanctam Catholicam Apostolicam Romanam Ecclesiam credere et confiteri quod Deus, «cum sit una singularis, simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis, praedicandus est *re et essentia a mundo distinctus*, in se et ex se beatissimus, et super omnia, quae praeter ipsum sunt et concipi possunt, ineffabiliter excelsus» [3].

Quapropter definivit quod «si quis dixerit *unam eandemque esse Dei et rerum omnium substantiam vel essentiam*, anathema sit» [4].

Item, «si quis dixerit *res finitas tum corporeas tum spirituales*, aut *saltem spirituales, e divina substantia emanasse;* aut divinam substantiam sui manifestatione vel evolutione fieri omnia; aut denique Deum esse ens universale seu indefinitum, quod sese determinando constituat rerum universitatem in genera, species et individua distinctam, a. s.» [5].

---

[1] Apud Mansi-Petit, *Collectio amplissima Conciliorum*, t. XXVII, col. 751.
[2] Denz., n.º 1.701.
[3] Denz., n.º 1.782.
[4] Denz., n.º 1.803.
[5] Denz., n.º 1.804.

Revera, Deus «fecit coelum et terram, mare et omnia quae in eis sunt» [1]; «ipse fecit nos et non ipsi nos» [2]: et ideo non potest esse idem re et essentia cum mundo universo et partibus eius, sicut causa efficiens non est idem re et essentia cum suo effectu, maxime si sit inadaequatus. Quin potius ipse est «excelsus super omnes gentes Dominus, et super coelos gloria eius» [3], et «super omnia benedictus in saecula» [4]. «Non enim cogitationes meae cogitationes vestrae, neque viae meae viae vestrae, dicit Dominus; quia, sicut exsaltantur coeli a terra, sic exsaltatae sunt viae meae a viis vestris et cogitationes meae a cogitationibus vestris» [5]: nam «inter Creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda» [6].

Nihil ergo mirum, si Ruysbroeck appellarit pantheismum mysticum fratrum de libero spiritu «l'opinion la plus impie et la plus folle qui fut jamais entendue depuis le commencement du monde» [7]; «l'impiété la plus insensée et la plus perverse qui fut jamais» [8]; «le plus grand désordre, la plus méchante et las plus folle incrédulité qui fut jamais entendue» [9].

Quae insania est *adhuc maior in pantheismo palamitico, qui realem compositionem deitatum in Deo ponit.* E contra, iuxta fidem catholicam, Deus est substantia spiritualis unica [= «una singularis»] et «simplex omnino» [10]; nam «hoc est Deo esse, quod velle; hoc velle, quod sapere: quod tamen de homine dici non potest; aliud quippe est homini id quod est sine velle, et aliud velle, etiam sine sapere. In Deo autem non est ita, quia simplex ita natura est; et ideo hoc est illi

---

[1] Psalm. 145, 6.
[2] Psalm. 99, 2.
[3] Psalm. 112, 4.
[4] *Rom.*, 9, 5.
[5] Isaias, 55, 8-9.
[6] Concilium Lateranense IV, a. 1215, Denz., n.º 432.
[7] J. Ruysbroeck, *Le miroir du salut éternel*, chap. 16, ed. cit., t. I, p. 116.
[8] J. Ruysbroeck, *Le livre des sept clotures*, chap. 14, ed. cit., t. I, p. 181.
[9] J. Ruysbroeck, *Le miroir du salut éternel*, chap. 16, ed. cit., t. I, p. 119.
[10] Conc. Vatic., Denz., n.º 1.782.

esse quod velle, quod sapere» [1]. Unde Patres Concilii Remensis (anno 1148) credunt et confitentur «simplicem naturam divinitatis esse Deum, nec aliquo sensu catholico posse negari quin divinitas sit Deus et Deus divinitas. Si vero dicitur Deus sapientia sapientem, magnitudine magnum, aeternitate aeternum, unitate unum, divinitate Deum esse, et alia huiusmodi: credimus nonnisi ea sapientia, quae est ipse Deus, sapientem esse; nonnisi ea magnitudine, quae est ipse Deus, magnum esse; nonnisi ea aeternitate, quae est ipse Deus, aeternum esse; nonnisi ea unitate, quae est ipse Deus, unum esse; nonnisi divinitate Deum, quae est ipse Deus: idest, seipso sapientem, magnum, aeternum, unum, Deum» [2].

«*Nec aliquas omnino res*, sive relationes, sive proprietates, sive singularitates vel unitates dicantur et huiusmodi alia, *adesse Deo, quae sint ab aeterno, quae non sint Deus*» [3], credunt et confitentur.

Et Paulus IV damnat socinianos ceterosque asserentes Deum omnipotentem non esse unum «incomposita omnino indivisaque unitate substantiae et unum unamet simplici divinitatis essentia» [4].

Est ergo penitus falsum fundamentum pantheisticum apertum vel fucatum, quo talis positio nitebatur.

22. *Similiter est falsa haec positio, si in se ipsa consideratur*, prout scilicet applicationem affert fundamenti pantheistici ad quaestionem de beatitudine formali hominis.

Nam ex hac positione sequeretur quod beatitudo formalis omnium hominum esset una et unica ab aeterno in aeternum exsistens, ita quidem ut unusquisque in seipso et ex se ipso naturaliter beatissimus esset, absque ulla distinctione et varietate, sicut nos ponimus tres divinas personas esse aequaliter beatas una eademque beatitudine [5].

---

[1] Concilium Toletanum XV, a. 688, Denz., n.º 294.
[2] Denz., n.º 389.
[3] Denz., n.º 391.
[4] *Constitutio «Cum quorundam»*, die 7 augusti 1555, Denz., n.º 993.
[5] Conc. Vaticanum, Denz., n.º 1.782.

Hoc autem manifeste est contra fidem catholicam. Docet enim fides non omnes homines esse beatos, cum tradat quosdam esse damnatos [1]; beatos autem ex gratia Dei, non ex natura sua tales esse, secundum illud: «gratia Dei vita aeterna» [2]; neque hos semper fuisse gavisos beatitudine, sed solum post hanc vitam mortalem [3], beatitudinem inaequaliter participantes, pro uniuscuiusque diversitate meritorum [4].

Quod si homines isti spirituales sunt aequales Deo in sua beatitudine formali, iam in infinitum excedunt beatitudinem formalem animae Christi et Beatae Virginis et omnium angelorum, quod est blasphemum [5]. Unde merito fuerunt damnati ab Ecclesia in Concilio Lateranensi IV et in Concilio Viennensi et a pluribus tribunalibus Inquisitionis haereticae pravitatis [6].

Pariter est contra rationem. Quis enim, nisi insanus, docere potest homines plerumque rusticos et ignorantes esse

---

[1] Conc. Florentinum, Denz., n.º 693.
[2] *Rom.*, 6, 23.
[3] Benedictus XII, *Constitutio «Benedictus Deus»*, die 29 ianuarii 1336, Denz., n.º 530; Conc. Florentinum, Denz., n.º 693; Conc. Viennense, ubi damnata est sequens propositio Beguardorum et Beguinarum: «*homo potest ita finalem beatitudinem secundum omnem gradum perfectionis in praesenti assequi*, sicut eam in vita obtinebit futura» (Denz., n.º 474), nempe sicut eam habent S. Petrus et Beata Virgo Maria in regno coelorum vel in vita betata, ut declarabat Beguardus Ioannes Hartmann, apud Döllinger, *op. et loc. cit.*, p. 385.
[4] Conc. Florentinum, Denz., n.º 693.
[5] Revera haec omnia docebant: «Dicunt enim aliqui quod sunt realiter et naturaliter ipse Christus; dicunt etiam quod ipsi meritum Christi et gloriosae Virginis et per consequens cuiuscumque Sancti alterius transcendunt; item dicunt quod Christus non pro nobis sed pro seipso et sibi soli passus fuit, sicut quilibet homo alius quando patitur solet pati» (apud Döllinger, *op. cit.*, t. II, n.º XXXVIII, p. 391). Asserunt «quod quilibet homo quantumcumque peccaverit possit uno anno praecellere dignitatem S. Pauli et meritum eius et Mariae Magdalenae, Iohannis Baptistae, Genitricis Dei vel etiam cuiuslibet Sancti»; immo «quod etiam homo praecellat ipsum Filium Dei» (apu Döllinger, *ibid.*, p. 393. Cf. etiam *op. cit.*, pp. 391-392, 401, 416-417, 702-703. S. Albertus Magnus, prop. 31, 33, 70, 74; 23, 30; 58 apud De Guibeert, *op. cit.*, pp. 129, 123, 125, 119, 122).
[6] Cf. Döllinger, *op. cit.*, pp. 378-417; De Guibert, *op. cit.*, pp. 153-165.

ipsam Intellectionem Subsistentem, in se ipsa et ex se ipsa naturaliter beatissimam? An beatissimi erant quando, gementes et ululantes, in carcerem detrudebantur, flagellis et tormentis cruciabantur, igne comburebantur? Licet enim Bernardus de Godino, ex amaurianorum secta, ausus fuerit «affirmare se *non posse* cremari incendio, nec alio torqueri supplicio, *in quantum erat; quia in eo quod erat se Deum dicebat*» [1], *de facto* tamen combustus est, et quidem *secundum id quod erat*.

23. B. *Sed neque sub mitiori forma mystica potest admitti doctrina de beatitudine formali increata hominis.*

Primo quidem ratione generali, qua per modum unius simul impugnantur modi quibus fuit proposita, tum ad hominem, tum simpliciter.

Argumentum ad hominem est efficacissimum. Iuxta adversarios enim gratia et gloria seu beatitudo formalis sunt idem re, cum gloria nihil aliud sit quam gratia consummata. Atqui, secundum fidem catholicam, gratia sanctificans qua formaliter iustificatur homo, non est gratia increata sed creata, docente Concilio Tridentino quod «unica formalis causa [iustificationis hominis] est iustitia Dei, *non qua Ipse iustus est* [—est autem Ipse formaliter iustus iustitia increata—], *sed qua nos iustos facit*, qua videlicet ab Eo donati, renovamur spiritu mentis nostrae, et non modo reputamur, sed vere iusti nominamur et sumus, iustitiam in nobis recipientes unusquisque suam secundum mensuram quam Spiritus Sanctus partitur singulis prout vult (*I Cor.*, XII, 11), et secundum propriam cuiusque dispositionem et cooperationem» [2].

Praeterea, haec iustitia sanctificans «diffunditur in cordibus eorum qui iustificantur, atque ipsis inhaeret», eiusque assignantur *causa* finalis et efficiens tum meritoria tum instrumentalis [3]: quae certe nonnisi de ente creato seu causato

---

[1] Apud H. Denifle, O. P., *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. I, p. 71.

[2] Conc. Tridentinum, Denz., n.º 799.

[3] Conc. Trident., Denz., nn. 799, 800, 820, 821.

dici possunt; nam quod causam habet, causatum est, ideoque non incausatum seu increatum.

His *adde* quod «gratia sanctificans, qua Deo coniungimur, neque in favore Dei tantummodo, *neque in praetereuntibus actibus* constituitur, sed est *permanens supernaturale donum a Deo animae infusum atque inhaerens*, tam in omnibus sanctificatis adultis quam in infantibus baptismo regeneratis», ut Concilium Vaticanum parabat declarare [1]. Quod quidem, ad *rem* quod attinet, est dicere gratiam sanctificantem esse *habitum* a Deo causatum et infusum animabus iustorum, prout revera Tridentinum docebat; nam, ut ex Actis Concilii constat, Patres Tridentini *a voce* habitus inhaerentis abstinuerunt hac sola ratione, ne protestantes occasionem nanciscerentur deridendi amplius doctrinam fidei ob verba scholastica quae tantopere abhorrebant: eo vel magis quod *res* ipsa, nomine *habitus* significata, sufficienter exprimebatur in verbis decreti [2].

Constat autem apud omnes, maxime apud adversarios nostros, Deum non esse *habitum* quendam; et ideo negabant gratiam, caritatem et beatitudinem formalem, quas putabant esse increatas et a Deo distinctas, esse qualitatem vel habitum vel accidens quoddam, ut patet ex verbis eorum supra citatis [3].

---

[1] *Schema constitutionis dogmaticae de doctrina catholica*, cap. XVIII, *Acta Concilii Vaticani*; Mansi-Petit, *Amplissima collectio Conciliorum*, t. 50, vol. 73. Idem quoad rem et fere quoad verba continetur in secunda, tertia et quarta forma Schematis huius reformati, ut videre est ibid., t. 53, col. 173-174, 234, 291-292.

[2] Nam in prima forma Decreti de iustificatione dicebatur: «Iustitia, qua iusti sumus, *habitus* est divinae gratiae, quae, *in nobis est*» (*Acta Concilii Tridentini*, t. V, ed. St. Ehses, n.º 160, p. 386, 30-31, Friburgi Brisgoviae, 1911). Hoc autem verbum, *habitus*, postea sublatum est et substitutum per formulam: *nobis inhaeret*, «ne adversarii nobis impingant—ut episcopus Lancianensis animadvertebat—quod nescimus loqui nisi figmentis, ut aiunt, scholasticis» (*ibid.*, n.º 174, p. 414, 4-5). Cum vero Archiepiscopus Panormitanus proposuisset ut *utraque formula simul* componeretur, ita ut loco «gratiae nobis inhaerentis», diceretur: «nobis *habitualiter* inhaerentis» — respondit Relator Seripandus huiusmodi additionem esse superfluam, «cum verbo *inhaeret* intelligatur *habitus*» (*ibid.*, n.º 221, p. 521, 16).

[3] Supra, nn. 11-15. Ex quo apparet hoc argumentum ese *ad hominem tantum*, non simpliciter; quia revera beatitudo formalis non est *habitus* sed

Ergo neque ipsa beatitudo formalis hominis est increata, sed creata tantum.

24. *Argumentum simpliciter* est omnino apodicticum. Tria enim necessario includuntur in theoria adversariorum: *a) Deus*, qui est ipsa beatitudo increata; *b) anima iusti*, quae est hac beatitudine formali beatificanda; *c) unio utriusque*, vi cuius haec anima redditur formaliter beata beatitudine increata. Atqui ex omni parte haec theoria deprehenditur impossibilis.

Ex parte quidem Dei. Nam si beatitudo increata est ipsa *formalis* beatitudo hominis, beatitudo increata est *causa formalis* hominis beati in quantum huiusmodi; idem enim est dictu *forma* et *causa formalis*, cum forma sua propria entitate sit formaliter et identice causa formalis. Hoc autem est impossibile prorsus. Nam beatitudo increata est identice ipse Deus, cum Deus sit ipsum ens increatum seu incausatum et nihil increatum possit esse extra Deum. Constat autem Deum non posse gerere vices *causae formalis* hominis beati, quia de ratione causae formalis intrinsecae est esse *pars* compositi cuius est forma et esse quodammodo *in potentia* ad illud; quae duo essentialem *imperfectionem* involvunt, cum totum sit perfectius parte et ens in potentia sit essentialiter imperfectum. Atqui Deo, qui est ens perfectissimum per essentiam, nulla imperfectio convenire potest. Unde S. Thomas iure concludit: «divina natura non habet aliquid *potentialitatis*, nec potest esse *actus* veniens *in compositionem alicuius*, cum sit esse *primum* infinitum *per se subsistens*» [1]. Et alio in loco: «divina natura *non potest esse forma* alicuius» intrinseca [2].

Ex parte etiam animae beatificandae. Etenim beatitudo formalis dicitur et est *vita aeterna*, idest *vita* per antonomasim, ut patet ex supra dictis, cum de nominibus eius loque-

---

actus, ut patebit infra, Sectione Tertia: valet tamen *simpliciter* et non solum ad hominem quantum ad hoc quod neutra —gratia sanctificans et beatitudo formalis— est increata, diversa licet ratione.

[1] *III Sent.*, d. 5, 1, 2 c., ed. cit., n.° 44.

[2] *Summa theol.*, III, 2, 1 c. Cf. I, 3, 8.

remur [1]. Si ergo beatitudo formalis hominis esset increata, hoc est, Deus ipse vivens, anima hominis beati formaliter viveret in quantum huiusmodi per vitam increatam Dei. Aut igitur haec vita increata animae beatae esset vita in actu primo, aut vita in actu secundo.

Non vita in actu primo, quia vita in actu primo *formaliter* sumpta, et non mere efficienter, est *ipsa essentia viventis*; et ita *Deus ipse esset ipsa essentia animae beatae*, quae est seipsa *formaliter* viva: quod est inducere pantheismum. Quapropter S. Thomas celeberrimam formulam Sancti Augustini: sicut anima est vita corporis, ita Deus est vita animae [2], intelligit analogice, hoc est, in alio genere causae, non univoce seu in eodem genere causae. Est enim anima vita corporis in genere causae formalis intrinsecae, sed Deus est vita animae in genere causae efficientis et exemplaris tantum. Anima, inquit, «*formaliter* seipsa facit vivere corpus secundum quod vivere dicitur esse viventium [= vita in actu primo]; Deus autem non est *forma* ipsius animae vel voluntatis qua *formaliter* vivere possit, sed dicitur vita animae sicut principium *exemplariter* influens vitam gratiae ipsi» [3]. Et alibi: «Deus est vita animae per modum causae *efficientis*, sed anima est vita corporis per modum causae *formalis*» [4].

Neque vita in actu secundo. Nam vita in actu secundo est ipsa operatio viventis, de cuius ratione est quod causetur seu producatur efficienter ab ipso vivente. Si ergo beatitudo formalis hominis esset vita increata in actu secundo, iam haec vita et ipse Deus causaretur vel produceretur ab anima beata, quod est contradictio in adiecto; quia esset vita increata seu incausata producta seu causata ab aliqua creatura. Quod si haec productio animae beatae negaretur, eo ipso tolleretur ab ea vita in actu secundo, et consequenter ipsa

---

[1] Supra, tom. II, n.° 13.

[2] *De Civitate Dei*, Lib. 19, cap. 26, ML. 41, 656.

[3] *I Sent.*, d. 17, 1, 1 ad 2.

[4] I-II, 110, 1 ad 2. Cf. *De Verit.*, 27, 1 ad 1; II-II, 23, 2 ad 2; I, 3, 8 ad 1 et 2.

formalis beatitudo quae explicanda sumebatur. Aut ergo beatitudo formalis hominis non habet rationem vitae neque ideo beatitudinis; aut ratio increati de medio tollitur ab ea, eo ipso quod ponitur causata seu producta ab anima beati.

Denique, impossibilis deprehenditur haec theoria *ex parte unionis Dei cum anima beata*. Haec enim unio beatitudinis increatae cum anima beatificanda debet esse *physica seu ex parte subiecti* et non mere intentionalis seu ex parte obiecti, quia secus beatitudo illa increata esset beatitudo obiectiva hominis, de qua non loquimur in praesenti, sed solum de beatitudine formali sive subiectiva. Aut ergo haec unio formalis physica esset substantialis aut accidentalis.

Non substantialis, quia, cum non possit esse unio in natura [1], necessario deberet esse unio in persona, et ita Deus incarnaretur in omnibus et singulis animabus beatis, eas assumendo in unitatem divinae personae; quod est contra fidem, quae docet unam et singularem incarnationem Verbi Dei in humanitate Christi. Unde S. Thomas firmiter asserit quod «voluntas alicuius sancti *non assumitur in unitatem suppositi Spiritus Sancti*» [2].

Non accidentalis, quia haec necessario fieret aliquo accidenti creato medio inter Deum et animam beatam; quod quidem accidens deberet esse intrinsece supernaturale, sicut est ipsa beatitudo formalis per illud animae communicanda, et iam tale accidens esset formaliter ipsa beatitudo animae. Ponere ergo unionem accidentalem physicam inter Deum

---

[1] Unio substantialis *in natura* Dei cum creatura est non solum contra fidem sed etiam contra rationem, cum sit metaphysice impossibilis. Cf. III, 2, 1.

[2] (137) *I Sent.*, d. 17, 1, 2 c. Cf. Conc. Constantinopol. II, Denz., n.º 217; Toletanum XI, Denz., n.º 282; Innocentius III in Professione fidei Waldensibus praescripta: «Incarnationem divinitatis non in Patre *neque in Spiritu Sancto* factam *sed in Filio tantum;* corde credimus et ore confitemur» (Denz., n.º 422). Neque videtur compatibile cum hac fidei doctrina dicere consummationem sanctorum perficiendam esse unione hypostatica beatorum omnium cum Dei Verbo, ut asserebat Lud. a Mota, O. M., in suo oposculo *De consummatione Sanctorum* (1902), quem bene confutavit H. del Val, O. S. A., *Theol. Dogmatica*², t. III, pp. 717-718, El Escorial, 1926.

beatificantem et animam beatificandam ad explicandam beatitudinem formalem hominis, est aequivalenter ponere beatitudinem formalem hominis esse accidens quoddam creatum, quod est negare hypothesim ab adversariis assumptam.

25. *Secundo*, apparet falsitas huius positionis *ratione speciali* contra singulos modos quibus fuit a diversis explicata.

Et quidem *primus modus*, iuxta quem ipsa Sapientia increata esset qua formaliter anima Christi et animae ceterorum beatorum fierent beatae, *omnino falsus est*, sive consideretur respectu solius animae Christi, sive secundum quod extenditur ad animas ceterorum beatorum.

26. *Secundum quod specialiter respicit animam Christi.* Dupliciter enim potest concipi scientiam animae Christi esse ipsam scientiam vel sapientiam increatam Dei: uno modo, *cum exclusione* cuiuscumque alterius cognitionis creatae, ita ut haec esset *unica* scientia eius; alio modo, admittendo, praeter illam, *aliam* cognitionem creatam, ita sane ut illa esset *potissima* scientia eius, ceterae vero secundariae et quasi accidentales. Atqui utroque modo est inadmissibilis haec doctrina.

Sane, *dicere animam Christi nullam scientiam creatam habere, sed solam scientiam increatam Dei, haereticum est.* Narrant enim Scripturae quod Iesus «*proficiebat* scientia» sicut et aetate apud Deum et homines [1]; quod «*miratus* est» audiens verba centurionis [2]; quod *ratiocinabatur*, nam cum quaesisset a Petro: «quid tibi videtur, Simon? Reges terrae a quibus accipiunt tributum vel censum, a filiis suis an ab alienis?», et respondisset Petrus: «ab alienis», conclusit Iesus: «ergo liberi sunt filii» [3]; et quod *requievit* super eum «spiritus sapientiae et intellectus, spiritus consilii et fortitudinis, spiritus scientiae et pietatis» [4]. Constat autem profectum, admirationem, ratiocinationem repugnare scientiae increatae,

---

[1] Luc., 2, 52.

[2] Mtt., 8, 10.

[3] Mtt., 13, 24-25.

[4] Isaias, 11, 1.

sicut et repugnant deitati: pariter dona Spiritus Sancti esse creata, indubia res est, sicut et gratia sanctificans, qua formaliter iustificamur et ex qua sequuntur. Est ergo in Christo aliqua scientia creata et humana.

Praeterea, Ecclesia credit et confitetur in Christo Iesu, vero et perfecto Deo simulque vero ac perfecto homine, cum unitate personae exsistere dualitatem naturae, divinae scilicet et humanae; «et quidquid ad proprietates naturarum pertinet *duplicia omnia* confitetur» [1] et perfecta sine diminutione et deminoratione [2], hoc est, duas operationes, duas voluntates [3] et consequenter etiam duos intellectus et duas operationes intellectuales seu duas scientias, divinam seu increatam et humanam seu creatam; nam «animam rationalem carnemque *cum omnibus suis proprietatibus* humanatus *assumpsit*» Filius Dei [4], «carnem, inquam, nobis consubstantialem *et animam rationalem animabus nostris contribulem et mentem menti nostrae comparem*» [5]; est autem intellectus facultas naturalis animae rationalis, nec est intelligibilis intellectus perfectus et expeditus qui nihil intelligat. Necesse est ergo ponere in Christo duplicem operationem intellectivam (= duplicem scientiam), sicut in eo ponimus duplicem intellectum.

---

1 S. AGATHO PAPA, *Epist. dogmatica «Consideranti mihi»*, a. 680, ad imperatores Constantinum, Heraclium et Tiberium, recepta et approbata in CONCILIO CONSTANTINOPOLITANO III. MANSI, *Collectio amplissima Concil.* t. XI, col. 243.

2 «Si quis secundum Sanctos Patres non confitetur proprie et secundum veritatem naturales proprietates deitatis et humanitatis *indiminute et sine deminoratione* salvatas, condemnatus sit» (CONC. LATERANENSE sub Martino I, a. 619, Denz., n.º 262).

Revera enim fides catholica tenet quod Filius Dei incarnatus est simul «*perfectus Deus et perfectus homo, ex anima rationali* et humana carne subsistens» (*Symbolum «Quicumque»*, Denz., n.º 40); «*perfectus in deitate et idem ipse perfectus in humanitate*, utpote *totus in suis et idem ipse totus in nostris*» (S. PELAGIUS I, *Professio fidei* ex epist. *Humani generis* ad Childebertum, februar. 557. CAVALLERA, *Thesaurus*, n.º 720).

3 CONC. CONSTANT. III, Denz., nn. 291-292; CONC. LATERANENSE SUB MARTINO I, ibid., nn. 263-267; CONC. MEDIOLANENSE, a. 680, CAVALLERA, *Thesaurus*, n.º 734.

4 S. AGATHO PAPA, *Epist. cit.* MANSI, t.XI, col. 251.

5 S. SOPHRONIUS, Archiepiscopus Hierosolymitanus, Epistula lecta et approbata in CONCILIO CONSTANT. III. MANSI, t. XI, col. 474. Cf. col. 475.

Et est contradictio in adiecto ponere in Christo duplicem voluntatem simulque negare duplicem intellectum, cum intellectus sit radix voluntatis.

Merito ergo S. Thomas reducit hanc doctrinam ad *errorem Appollinaris*, qui animam rationalem denegavit Christo [1], ex quo de necessitate sequitur negatio humani intellectus et humanae intellectionis in ipso. Et eadem ratione F. Vernet ad appollinarismum reducit positionem Hugonis a S. Victore [2].

Quinimmo et animam Christi *ignorantem* faceret; nam «si Christus haberet tantum scientiam increatam, esset quidem sapiens Deus, sed, ut ita dixerim, *non sapiens homo;* unde ad hoc quod in humanitate sapiens esset, oportuit quod scientiam creatam haberet» [3].

Similiter etiam est falsa haec doctrina, etiamsi alia humana scientia praeter eam ponatur in anima Christi. Posset enim aliquis concipere scientiam increatam animae Christi ad modum gratiae increatae eius, quae appellatur *gratia unionis* [4], et talis *scientia* diceretur *scientia unionis*. Sicut enim humanitatis Christi datur duplex gratia, scilicet gratia habitualis (= creata) et gratia unionis (= increata); ita animae eius dari posset scientia duplex, nempe scientia comprehensionis (= creata) et scientia unionis (= increata). Quo quidem modo rem concepit Alexander Halensis [5]. Eiusque fundamentum psychologicum videtur fuisse theoria Augustiniana de cognitione animae per se ipsam. Sicut enim anima cognoscit seipsam per seipsam absque specie intelligibili superaddita; ita anima Christi cognosceret se esse assumptam a Verbo Dei eique substantialiter unitam per ipsum Dei Verbum, quod est Sapientia increata, absque specie creata superaddita.

---

1 *De Verit.*, 20, 1 c.

2 «Pour attribuer à l'âme du Christ la même science qu' à la divinité, elle [= sua argumentatio] achemine vers l'appollinarisme» (F. VERNEET, *Huges de Saint-Victor*, apud *Dictionnaire de Théol. catholique*, t. VII[1], col. 278).

3 *De Verit.*, 20, 1 ad 7.

4 *III Sent.*, d. 13, 3, 1; III, 6, 6; 7, 11; 7, 13 ad 3.

5 *Summa theol.*, III P., q. 13, memb. 2 et 5.

At haec explicatio admitti nequit. Primo quidem, quia fundamentum psychologicum non est verum. Non enim anima humana in statu unionis ad corpus cognoscit seipsam per essentiam suam sicut substantiae separatae seipsas cognoscunt, sed per actus suos et per species intelligibiles e sensibilibus abstractas [1].

Secundo quia, etiam dato et non concesso fundamento isto psychologico naturali, non inde sequitur conclusio intenta. Non enim sequitur, si anima seipsam per seipsam immediate cognoscit, quod per seipsam cognoscat immediate quaecumque immediate sunt in ipsa, maxime si sint ordinis prorsus supernaturalis sicut revera est persona Verbi Dei ei immediate unita.

Neque ex eo, quod Verbum Dei est ei immediate unitum simulque immediate intelligibile et intelligens, sequitur ullo modo animam Christi immediate percipere hanc unionem per ipsum Verbum: hoc enim esset confundere ordinem essendi cum ordine cognoscendi seu modum cognoscendi cum modo essendi. Unde S. Bonaventura recte dixit: «*hoc a veritate deviat, si quis intueatur*. Verbum enim non unitur animae Christi in illa beata unione sicut cognoscibile cognoscenti, vel sicut habitus potentiae, vel perfectio perfectibili; sed est unio in unitate personae, quae potest esse absque cognitione, sicut patet in carne Christi, quae unita est Verbo, et tamen ipsum non cognoscit» [2].

Tertio, quia comparatio scientiae cum gratia Christi non est ad rem. Nam *gratia* per se primo spectat ad ordinem *essendi* supernaturalem [3], et ideo potest dari et de facto datur gratia increata unionis, qua humanitas Christi assumitur ad personam et esse increatum Verbi Dei; «gratia enim unionis est ipsum esse personale quod gratis divinitus datur humanae naturae in persona Verbi» [4]; sed *scientia* pertinet formaliter ad ordinem *operandi*, qui in Christo necessario

[1] I, 56, 1; 87, 1.
[2] *III Sent.*, d. 14, 1, 1, ed. cit., t. III, p. 297 a.
[3] I-II, 50, 2; 100, 4; *III Sent.*, d. 13, 1, 1.
[4] III, 6, 6.

geminatur, quia operatio est *materialiter* personae vel hypostasis ut *quod*, sed *formaliter* est naturae vel formae ut *quo*, quae in Christo est duplex indivisa et inconfusa [1]. Est ergo impossibile quod anima Christi, quae spectat ad eius humanam naturam, intelligat quidquam formaliter per scientiam increatam, quae est divinae naturae; sicut impossibile est quod natura humana Christi sit eius divina natura.

Quapropter S. Thomas, qui huius explicationis Alexandri meminit [2], eam radicitus confutavit, scribens: «*ex parte ipsius unionis* non potest poni in Christo aliqua scientia [sicut poni potest aliqua gratia]; nam *unio* illa est ad esse *personale*, *scientia* autem non convenit personae nisi *ratione* alicuius *naturae*» [3]. Scientia ergo increata, quae Christo convenit ratione *naturae divinae*, non potest esse scientia *unionis*, quae non est facta in natura, sed in persona tantum; nec potest esse actus vel forma «animae Christi, cum sit alterius naturae» [4].

Quod si per scientiam *increatam* animae Christi intelligitur scientia *beata seu comprehensionis*, simulque admittantur in ea aliae scientiae creatae, exempli causa, scientia infusa et scientia acquisita, *nondum vitatur impossibilitas*. Cum enim scientia divina sit attributum naturae, non personae [5], dicere animam humanam Christi formaliter videre Deum per scientiam increatam divinae naturae, est aequivalenter ponere *unum agere* (= videre) divinae et humanae naturae Christi, et consequenter *unum principium quo agendi proximum* (= *unum intellectum*) et *remotum* (= *unam naturam* vel essentiam); quod est incidere in monophysismum: vel in pantheismum, si scientia increata Dei ponatur forma physica humani intellectus Christi.

Quam ob rem S. Thomas profunde dixit quod anima

[1] III, 19, 1 ad 3 et 4, cum comment. CAIETANI, h. l., n.° 3; Denz., n.° 148.
[2] III, 9, 1 obi. 3.
[3] III, 9, 1 ad 3.
[4] III, 9, 1 ad 1.
[5] I, 29, 7 ad 2.

Christi non est capax scientiae increatae Dei, *propter differentiam naturae* [1]. Sicut enim natura divina non potest esse natura humana, nec vicissim; neque una in aliam converti —non enim potest natura divina converti in humanam, cum sit incorruptibilis; neque humana in divinam, cum sit ingenerabilis [2]—: ita quod est *proprium* naturae divinae, ut est scientia increata, non potest esse *proprium* naturae humanae: nam «ea quae sunt *propria* unius non possunt vere de aliquo praedicari, *nisi de eo quod est idem illi*» [3].

Et haec est ratio, quam proposuerat S. Agatho Papa in sua Epistola dogmatica «Consideranti mihi» ad Imperatores, cum ait: «neque enim poterit angelica natura divinam habere voluntatem aut humanam, neque humana natura voluntatem Dei vel angeli; sicut *nec alterius quam est, quidquam naturam habere poterit, nisi quod est naturaliter» illudmet* [4].

Quod iterum S. Thomas inculcat, scribens: «sicut autem *divinitas* non potest esse actus corporis, ut *ea* corpus *formaliter* vivat, vel rationalis creatura fiat; ita non potest esse actus animae rationalis *ut ea formaliter sit sciens* vel virtuosus, sicut nos per habitum virtutis vel scientiae» [5]. Deitas enim non potest esse forma substantialis neque accidentalis *intrinseca* alicuius rei creatae [6].

Denique, admitti nequit id quod ex hac doctrina consequitur et conceptis verbis tradit Hugo, scilicet scientiam hanc animae Christi esse *aequalem* scientiae ipsius Dei, non quidem per naturam sed per gratiam unionis: «non ergo dicamus, tanta aut quanta; sed dicamus: *tota* sapientia Dei in anima Christi est, et ex *tota* sapientia Dei anima Christi sapiens est..., non ex ipsa participando, sed *totam possidendo*» [7]; nam hoc est aequivalenter dicere animam Christi perfecte

---

1 III, 7, 1 ad 2.
2 III, 2, 1.
3 III, 16, 5.
4 Apud Mansi, *Collectio amplissima Conc.*: Conc. Constantinop. III, t. XI, col. 254.
5 *De Verit.*, 20, 1.
6 *III Sent.*, d. 13, 1, 1 c., ed. cit., n.° 14.
7 Hugo a S. Victore, *De Sapientia animae Christi*, ML. 176, 853, 856.

comprehendere Deum scientia sua, totum et totaliter eum videndo sicut Deus seipsum videt, quod est impossibile. Anima enim Christi est creata, ideoque finita; nihil autem finitum comprehendere potest Deum, qui infinitus est et infinite cognoscibilis. Unde S. Thomas firmiter pronuntiat: «comprehendere Deum *impossibile* est *cuicumque* intellectui *creato*» [1]. Et Concilium Basileense damnavit sequentem propositionem Augustini de Roma: «anima Christi *tam clare ac intense* videt Deum, *quantum clare ac intense* Deus videt seipsum» [2].

27. Pariter est *falsa positio Hugonis a S. Victore, si consideretur secundum quod extenditur ad animas ceterorum beatorum.* Vel enim extenditur secundum eandem rationem et secundum eundem modum, hoc est, *secundum aequalitatem;* vel secundum eandem rationem et non secundum eundem modum, hoc est, *secundum similitudinem vel analogiam tantum et participative.* Atqui neutrum dici potest.

Non primum, quia tunc omnes animae beatae essent *aequales in beatitudine* inter se et cum anima Christi comparatae; et tamen *inaequalitas* beatitudinis formalis *inter diversas hominum animas* est de fide, dicente Christo: «in domo Patris mei *mansiones multae* sunt» [3], et Apostolo: «*alia* claritas Solis, *alia* claritas Lunae, et *alia* claritas Stellarum; *stella enim differt a stella in claritate:* sic et resurrectio mortuorum» [4]; et Ecclesia definivit quod videntium clare et intuitive Deum trinum et unum sicuti est, *pro meritorum tamen diversitate, alius alio perfectius videt* [5].

Praesertim vero *inter alios beatos et animam Beatae Virginis et Christi hominis;* nam, ut docet Pius IX, *Beatam Virginem* Deus «*prae creaturis universis* tanto prosequutus est amore» ut «*illam longe ante omnes angelicos spiritus cunctosque*

---

1 I, 12, 7. Cf. III, 10, 1.
2 Concilium Basileense, sessio 22, a. 1435. Mansi, *Collectio amplissima Conc.*, t. 29, col. 109.
3 Ioan., 14, 2.
4 *I Cor.*, 15, 41-42.
5 Conc. Florentinum, Denz., n.° 693.

sanctos coelestium omnium charismatum copia de thesauro divinitatis deprompta mirifice cumulaverit»[1]: quod quidem de bonis gratiae et de bonis gloriae intelligendum est. Quod autem *animam Christi* spectat, tradit Apostolus Deum ita eam exsaltasse, ut illi donaverit «*nomen quod est super omne nomen*, ut in nomine Iesu *omne genu flectatur* coelestium, terrestrium et infernorum»[2], eam «*constituens ad dexteram suam in coelestibus supra omnem principatum* et potestatem et virtutem et denominationem, *et omne nomen quod nominatur non solum in hoc saeculo, sed etiam in futuro*»[3]. Nulli ergo dubium esse potest animam Beatae Virginis esse beatiorem ceteris animabus creatis, una excepta anima Christi quae multo perfectius Deum videt quam omnes creature beatae singillatim et collective sumptae[4], «utpote *plenissime* habens gratiam et gloriam»[5].

Neque secundum dici potest, quia sapienta *increata* Dei, ut reduplicative *increata*, est *imparticipabilis* a creaturis. Quod enim *participatur* a creatura est, per definitionem, *creatum:* est autem contradictio in adiecto dicere increatum esse creatum. Quapropter S. Thomas uno verbo confutavit hanc *participationem* sapientiae increatae Dei ut increatae, quam finxerat Hugo a S. Victore[6], scribens: «ea quae *participari non possunt* a natura humana, sicut esse *increatum* aut omnipotentem, *nullo modo de humana natura dicuntur*», sive Christi sive aliorum hominum[7].

28. *Falsus est etiam secundus modus* de identitate beatitudinis formalis cum gratia et caritate, quae esset ipse Spiritus Sanctus, atque ideo increata[1]. *Primo* quidem *in suo fundamento*, quod vel falsum est, vel non probatum.

[1] PIUS IX, *Bulla dogmatica «Ineffabilis Deus»*, die 8 decembris 1854 ed. Parisiis, Roger et Chernoviz, 1902, pp. 5-6.
[2] *Phil.*, 3, 9-10.
[3] *Eph.*, 1, 20-21.
[4] Cf. III, 10, 4.
[5] III, 8, 4 ad 2.
[6] «*Una* Sapientia est *qua omnes* sapiunt, nec tamen uno modo sapiunt, quia *participando sapiunt*» (HUGO A S. VICTORE, *De Sapientia animae Christi*, ML. 176. 851). «De eius plenitudine, non plenitudinem, sed *gratiae portionem accepimus*» (*op. cit.*, col. 854).
[7] III, 16, 5 ad 3.

Falsum quidem est quantum ad *identitatem*, quam ponit, *inter caritatem et personam divinam Spiritus Sancti.* Constat enim iustitiam, qua iustus est homo, non esse iustitiam increatam qua Deus iustus est, sed creatam et in homine receptam et diffusam et inhaerentem qua nos iustos facit; quae quidem iustitia est necessario connexa cum caritate, pariter diffusa et inhaerente in cordibus eorum qui iustificantur[2]. Aliunde constat hanc iustitiam et caritatem, qua formaliter iusti sumus, non consistere in actibus praetereuntibus, sed esse quid permanens et informans per modum habitus[3]. Dicere ergo caritatem proprie dictam, qua iustificatur homo, esse increatam, scilicet ipsam personam Spiritus Sancti; aut, si creata ponatur et a Spiritu Sancto distincta, esse *actus* caritatis tantum, ut quidam theologi affirmarunt cum Magistro Sententiarum, est incompatibile cum doctrina Ecclesiae de iustificatione.

Quare unus Laurentius Mazochius, Ord. Servorum Beatae Mariae Virginis, qui prius in Concilio Tridentino contra torrentem doctorum et Patrum ausus fuerat theoriam Magistri sustinere[4], coactus est in fine ceteris consentire[5]. Quin etiam doctrina quasi media Hieronymi Seripandi, O. S. A., de iustitia duplici, altera inhaerenti et altera imputata ex iustitia Christi, fuit acriter impugnata a Patribus et theologis, et a decretis Concilii aequivalenter exclusa[6].

Non probatum quantum *ad identitatem caritatis cum gratia*

[1] Vide supra, n.º 12.
[2] CONC. TRIDENTINUM, Denz., nn. 799-780, 820-821.
[3] INNOCENTIUS III, *Epist. «Maiores Ecclesiae causas»* ad Imbertum Archiepiscopum Arelatensem, a. 1201, Denz., n.º 410; CONC. VIENNENSE, a. 1311-1312, Denz., n.º 483.
[4] *Acta Concilii Tridentini*, t. V, ed. ST. EHSES, p. 278, 15; p. 280, 17-18; p. 436, 24; p. 508, 23; p. 316, 32-34; p. 345, 7-8.
[5] *Acta Concilii Tridentini*, t. V, ed. ST. EHSES, p. 581, 29-44.
[6] *Acta Concilii Tridentini*, t. V, passim. Videatur hac de re opella J. HENNINGER, S. V. D., *S. Augustinus et doctrina de duplici iustitia.* Inquisitio historico-critica in opinionem Hieronymi Seripandi de iustificatione eiusque habitudine ad doctrinam S. Augustini. Mödling prope Vindobonam, 1935.

sanctificante et beatitudinis formalis cum caritate, ac si beatitudo formalis respiceret per se primo voluntatem. Neutrum enim est demonstratum in Theologia et a plerisque theologis non admittitur, inter quos adnumerandi sunt praecipue S. Thomas eiusque schola.

Secundo, falsus est iste secundus modus explicationis beatitudinis formalis *in se ipso*. Nam beatitudo formalis est maxime secundum voluntatem beati, ideoque est maxime delectabilis, cum beatitudo formalis sit quae maxime diligitur a beatis amore concupiscentiae, ut constat ex supra dictis [1]. Atqui de ratione maxime *voluntarii* est maxime esse a principio *intrinseco*, cum voluntarium definiatur: quod est a principio intrinseco cum cognitione finis [2]; et similiter de ratione *delectationis* [3]: est autem impossibile ipsum Spiritum Sanctum esse *intra* hominem beatum quasi principium *quo* proximum amoris et delectationis beatificae, quia, ut egregie animadvertit Alvarez, «quando causa secunda efficiens est vitalis, non potest Deus immediate per se ipsum vicem illius supplere, eo quod effectus dependet ab illa non solum in genere causae efficientis, sed etiam *formalis*» [4]; quod genus causae Deus per se ipsum suplere non potest, ut patet ex dictis supra [5]. Ergo et impossibile est beatitudinem formalem hominis esse ipsam caritatem increatam seu personam Spiritus Sancti.

29. *Especialiter quoque falsus deprehenditur tertius modus* idem explicandi, scilicet *per ipsam beatitudinem increatam qua Deus beatus est*. Nam beatitudo formalis hominis est *vita aeterna* eius, quae consistit in visione faciali et fruitione divinae essentiae [6]. Atqui ipsa beatitudo formalis increata,

---

[1] Supra, t. II, nn. 304-308; J. M. Ramírez, O. P., *De spei christianae fideique divinae mutua dependentia*, pp. 27-28, Friburgi Helvetiorum, 1940.
[2] I-II, 6.
[3] I-II, 31-32; II-II, 23, 2.
[4] D. Alvarez, O. P., *De auxiliis divnae gratiae*, lib. VII, disp. 67, n.º 9, p. 475 a. Romae, 1610.
[5] Supra, n.º 24.
[6] Benedictus XII, *Const. dogmatica «Benedictus Deus»*, Denz., n.º 530.

qua Deus formaliter beatus est, non potest esse *vita aeterna* hominis.

Primo quidem ratione *aeternitatis* beatitudinis formalis Dei et beatitudinis hominis formalis. Beatitudo enim formalis Dei, quae re non differt ab ipso Deo, est *simpliciter* et *absolute aeterna*, tum a parte *ante*, quia *initium* durationis non habuit; tum *a parte post*, quia *terminum seu finem* durationis non habebit: dum beatitudo formalis hominis est *aeterna secundum quid tantum*, scilicet a parte *post*, quia *terminum* durationis non habebit; sed a parte *ante* non est aeterna, quia *initium* durationis habuit, sicut ceteroquin ipsa anima hominis et mundus totus. Quare Concilium Lateranense IV, postquam de Deo in tribus personis confitetur esse «*absque initio*, semper et *sine fine*», statim subiungit quod ipsemet «sua omnipotenti virtute simul *ab initio temporis* utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam; ac deinde humanam, quasi communem ex spiritu et corpore constitutam» [1]. Ac de ipsa beatitudine formali hominum sanctorum definit Benedictus XII quod «*postquam inchoate fuerit vel erit* talis intuitiva ac facialis visio et fruitio in eisdem, eadem visio et fruitio *sine aliqua intercisione seu evacuatione* praedictae visionis et fruitionis *continuata* exstitit et *continuabitur usque ad finale iudicium et ex tunc usque in sempiternum* [2].

Secundo, ratione ipsius *vitae*. Aut enim beatitudo formalis increta Dei esset vita animae beatae in actu primo, aut in actu secundo.

Non in actu primo, quia vel intelligeretur vita *substantialis* animae, quae est ipsa essentia vel natura animae, et tunc rediret haeresis pantheistica quod anima humana esset de substantia Dei; vel intelligeretur vita eius *accidentalis*, quam habet *ex habitibus seu qualitatibus* superadditis naturalibus aut supernaturalibus, et tunc sequeretur duo impossibilia: primum, quod *divina substantia* reduceretur ad conditionem *accidentis*; secundum, quod divina essentia esset *forma physica*

---

[1] Denz., n.º 428.
[2] Denz., n.º 530.

intrinseca animae humanae, et iam Deus indueret rationem *partis* et *imperfecti*.

Non in actu secundo. In primis, quia de ratione *vitae* in actu secundo est quod *procedat efficienter* a vita in actu primo, hoc est, a vivente vita in actu primo; nam vita in actu secundo est *operatio vitalis*, quae *producitur efficienter a vivente*, qui est *principium* eius et *causa*. Quod ita egregie ostendit Caietanus: «de ratione *operationis vitalis* est quod sit *ab eo cuius est operatio;* alioquin, vivere *actualiter* [= in actu secundo] non esset a vivere *substantialiter* [= in actu primo], quod non videtur intelligibile, quia sic *anima non esset principium* [*vitae* in actu secundo, scilicet non esset principium] vegetandi, sentiendi, appetendi, intelligendi et secundum locum movendi; et sic *anima non esset anima*» [1], cum anima definiatur: *principium vitae*. Et alibi; «impossibile... est *operationem vitalem meam non ab intrinseco meo esse*, cum *in hoc ratio meae vitae consistat;* esset enim *vitalis* et *non vitalis*» [2].

Et premit Didacus Alvarez, urgens: «*impossibile* est quod ego intelligam formaliter intellectione non procedente a meo intellectu, quoniam intellectio est actio vitalis ac per consequens debet procedere a principio vitali coniuncto et in illo manere: *etenim me intelligere nihil aliud est quam intellectionem in me manentem elicere*» [3].

Atqui impossibile est beatitudinem formalem *increatam* Dei *procedere efficienter* ab homine, quia tunc esset *creata* et, quod absurdius est, *esset creata seu producta a creatura.* Ergo et impossibile est beatitudinem hominis formalem, secundum quod est *vita* aeterna in actu secundo, esse ipsam beatitudinem formalem increatam Dei.

Deinde, quia de ratione vitae in actu secundo est quod *intrinsece dependeat* a vita in actu primo, non solum ut a causa efficienti, verum etiam ut a causa quasi materiali

[1] Thomas de Vio Caietanus, O. P., in III, 9, 1, n.º 4.
[2] Caietanus, in I, 26, 3, n.º 4.
[3] D. Alvarez, O. P., in III P., 9, 1, disp. 51, n.º 13, p. 325 b. Romae, 1613.

sustentanti, cum sit *proprium subiectum* eius; nam operatio vitalis est essentialiter immanens, ideoque residens in eodem subiecto a quo elicitur [1]. Atqui *impossibile* est deitatem, cum qua identificatur beatitudo formalis increata Dei, *ullo modo dependere* a creatura, ut est anima beati, *multoque minus dependentia essentiali et intrinseca;* nam Deus nullam habet *relationem realem* ad creaturas, cum sit extra et supra totum ordinem creaturae, omnesque creaturae ordinentur ad ipsum, et non e converso; quae tamen relatio necessario esset in eo ponenda, si utcumque a creaturis dependeret [2].

Tertio, quia de ratione vitae in actu secundo est quod *formaliter actuet et perficiat subiectum in quo est per modum actus et formae naturalis* seu *physicae;* nam operatione vitali constituitur vivens in actu secundo vitae: vita autem est *forma*, cum sit essentialiter *actus* quidam; et vita in actu secundo, cum sit operatio immanens, est *perfectio agentis* a quo est et in quo est [3]. Atqui Deus non potest *actuare et perficere formaliter* animam beati, quia nequit vices gerere causae formalis intrinsecae. Ergo anima hominis beati nequit esse formaliter beata beatitudine formali increata Dei. Sicut igitur beatitudo formalis Dei nequit esse producta efficienter ab anima hominis beati, ita beatitudo formalis hominis non potest esse effectus formalis beatitudinis formalis Dei.

Quae ratio finaliter reducitur ad hoc quod *operatio vitalis*, quae est ipsa vita in actu secundo, est *operatio naturalis naturae viventis cuius est;* nihil enim naturalius est viventi quam vivere secundum eius naturam, ut patet inductive: nam nihil est naturalius plantae quam vegetare, nihil naturalius animali quam sentire, nihil naturalius homini secundum quod homo est quam ratiocinari. Quam veritatem universaliter extensam ad omnem naturam expressit S. Thomas post Aristoteles, dicens: unumquodque est propter suam operationem, ἕκαστόν ἐστιν, ὧν ἐστιν ἔργου, ἕνεκα τοῦ ἔργου [4].

[1] I-II, 74, 1.
[2] I, 13, 7.
[3] I, 18, 3 ad 1.
[4] Aristoteles, *II de Coelo et Mundo*, cap. III, n.º 1, ed. cit., t. II, p. 392, 26; S. Thomas, in h. l., lect. 4, n. 5.

Non potest ergo operatio vitalis unius viventis esse operatio vitalis alterius, nisi utrumque vivens habeat eandem naturam et essentiam: quod est impossibile, quia iam non essent duo, sed unum vivens. Quia igitur natura animae beatae non potest esse natura Dei, impossibile metaphysice est beatitudinem formalem animae beatae esse beatitudinem formalem increatam ipsius naturae divinae [1]: ubi est *substantia* diversa, nequit esse *operatio* una [2].

Unde Capreolus recte dixit «quod *contradictio est* creaturam videre vel intelligere intellectione aut visione increata; quia omnis actio, vel est idem cum suo agente quod per illam agit, vel profluit ab eo: modo divina essentia nullo modo potest profluere ab agente creato, et multo minus potest sibi identificari» [3].

30. *Denique falsus est specialiter quartus modus* explicandi eandem sententiam de beatitudine formali hominis increata *per viam illapsus immediati essentiae divinae in essentiam animae* [4].

Primo quidem, quia beatitudo formalis *non convenit Deo neque animae humanae ratione essentiae, sed ratione intellectus.* Unde S. Thomas nervose scribit: «*nec ipse Deus beatus esset, si se non cognosceret et amaret;* non enim in se ipso delectaretur, quod ad beatitudinem requiritur» [5], et ideo «*beatitudo ei non convenit secundum rationem essentiae*, sed magis secundum rationem intellectus» [6]. E contra, si Henrico Gandavensi crederemus, beatitudo tum Dei tum hominis per prius conveniret eis ratione essentiae quam ratione intellectus.

Neque quidquam valet dicere quod gloria seu beatitudo

---

[1] Cf. III, 7, 1 ad 2, 9, 1 ad 1 cum comment. CAIETANI in h. l., n.º 5.

[2] S. AMBROSIUS, *De fide, ad Gratianum Imperatorem*, lib. II, cap. 8, n.º 70. «Aut *una operatio* potest esse ubi *diversa substantia* est?» (ML. 16, 598 B).

[3] CAPREOLUS, O. P., in *III Sent.*, d. 14, 1, 3, III ad 19, ed. cit., t. V, p. 203 b. Cf. ibid., ad 12, p. 201 b, I ad 2, p. 186 a.

[4] Vide supra, n.º 14. Henrici sententiam late impugnat DUNS SCOTUS, in *IV Sent.*, d. 49, 2. Opera, ed. Vivès, t. XXI, pp. 7-31.

[5] *De Verit.*, 29, 1 c.

[6] I, 26, 2 ad 1.

formalis est gratia consummata: gratia autem respicit immediate *essentiam* animae. Nam gratia consummata est gratia in *perfectum* adducta, quae perfectio non sistit in solo ordine essendi, sed potissimum respicit ordinem operandi; non enim est perfecta gratia otiosa sed actuosa, sicut habitus, etiam entitativus, est perfectus quando ex ordine essendi extenditur mediate ad ordinem operandi [1], qui est finis et perfectio ordinis essendi.

Ceterum, quando dicitur quod gloria est gratia consummata, tam gratia quam gloria summuntur in sensu quodam *largiori* pro toto ordine supernaturali quoad substantiam in statu *viae* et in statu *termini*, qui ordo complectitur non solum habitum entitativum gratiae habitualis, sed etiam habitus operativos virtutum infusarum earumque actus. Non licet ergo gloriam sumere in sensu *restricto*, ac si corresponderet unice gratiae habituali.

Sed *praesertim* considerandum est quod tum Scriptura tum documenta Ecclesiae describunt beatitudinem formalem hominis *per actus*, non *per esse*. Legimus enim: «haec est autem vita aeterna, ut *cognoscant* te solum Deum verum et quem misisti Iesum Christum» [2]; «beati mundo corde, quoniam ipsi Deum *videbunt*» [3]; «*videmus* nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem: nunc *cognosco* ex parte, tunc autem *cognoscam* sicut et cognitus sum» [4]; «scimus quoniam, cum apparuerit, similes ei erimus quoniam *videbimus* eum sicuti est» [5].

Pariter Benedictus XII definivit quod animae sanctorum «*vident* divinam essentiam visione intuitiva et etiam faciali... quodque sic *videntes* eadem divina essentia *perfruuntur*, necnon quod ex tali *visione* et *fruitione* eorum animae, qui iam decesserunt, sunt *vere beatae* et *habent vitam et requiem aeternam*» [6].

---

[1] I-II, 49, 3.

[2] IOAN., 17, 3.

[3] MTT., 5, 8.

[4] *I Cor.*, 13, 12.

[5] *I Ioan.*, 3, 2.

[6] Denz., n.º 530.

Et Concilium Florentinum docet eas «*intueri* clare ipsum Deum trinum et unum sicuti est» [1].

Non videtur autem probabile Ecclesiam describere beatitudinem per id quod mere secundarium et accidentale est, relicto penitus essentiali et primario.

Secundo, quia *illapsus*, quem fingit Henricus, *deitatis in essentiam animae non potest constituere beatitudinem formalem hominis*. Qua in re, ne aequivoco laboremus et verbis contendamus, operae pretium est exacte determinare vim verbi *illapsus*, eiusque differentiam a *circumincessione* et ab *inhabitatione*, cum quibus necessitudinem quandam habet, quin tamen confundatur, ut minus caute Henricus putare videtur.

Illapsus ergo, iuxta vim vocis (= in-lapsus), importat descensum vehementem substantiae superioris in inferiorem a se distinctam cum penetratione usque ad intima eius: *lapsus* namque idem est ac *descensus;* praepositio vero *in* augmentum seu *intensitatem* significat, quae primo afficit *motum* substantiae descendentis, et ex consequenti *effectum* seu *terminum* eius, qui est penetratio et quasi dominatio substantiae inferioris; eo enim ipso quod motus descensus est *vehemens*, substantia descendens non sistit in sola superficie substantiae in quam descendit, sed interiora eius pervadit ibique quasi inserta manet. Et ratione istius *motus*, quem praeseferst, nomen illapsus non est nomen *essentiae* manentis *otiose* intra terminos alterius, sed nomen *naturae* pervadentis interiora alterius ibique *operantis* et *praedominantis;* motus enim non est nomen essentiae, sed actionis vel passionis.

Quare S. Bonaventura exacte reddidit sensum verbi *illapsus*, quando dixit: «*illabi aliquid alicui* importat quod illud *intimum sit ei et* quod *intime operetur in illo*» [2]; et magis pleonastice: «*illabi* non est aliud quam *secundum intimum profundari*» [3]. Tria igitur sunt de ratione illapsus: *a) esse*

[1] Denz., n.° 693.

[2] S. Bonaventura, in *II Sent.*, d. 8, P. II, a. unic., q. 2, ed. cit., t. II, p. 226 b.

[3] S. Bonaventura, *loc cit.*, obi. 2, p. 226 a.

intra terminos essentiae eius in quod fit illapsus et non solum intra terminos quantitatis dimensivae [1]; *b) operari intra terminos essentiae* seu quantitatis virtualis, in qua est; *c) dominium quoddam* illabentis in id cui illabitur, nam *descendit* in ipsum [2].

Sed *circumincessio*, quae et *circuminsessio* dici solet, est plurium rerum mutua commeatio et inexsistentia cum perfecta earum aequalitate seu consubstantialitate, ita ut una sit tota in alia et vicissim. Itaque tria sunt de ratione circumincessionis: *a) distinctio realis* rerum quae circumincedunt; *b)* mutua earum *aequalitas* seu *consubstantialitas; c)* mutua earundem *recirculatio et inexsistentia. Recirculatio* mutua exprimitur directe verbo *circumincessio* (= circumincedere): utramque simul maiori vi exprimit verbum περιχώρεσις, quo utitur S. Ioannes Damascenus [3].

Haec autem περιχώρεσις non invenitur perfecte et complete nisi in solo Deo, in quo inveniuntur simul et perfecte tria haec: *a) realis distinctio* trium personarum; *b)* mutua earum *aequalitas* seu *consubstantialitas* propter unitatem naturae; *c) mutua* earundem *inexsistentia* ob eiusdem essentiae identitatem, quae in omnibus et singulis invenitur. Unde Concilium Florentinum docet quod «propter hanc unitatem Pater est totus in Filio, totus in Spiritu Sancto; Filius totus est in Patre, totus in Spiritu Sancto; Spiritus Sanctus totus est in Patre, totus in Filio» [4].

Quandam etiam circumincessionem *imperfectam* ponit S. Bonaventura inter *potentias animae*, quae supra se mutuo reflectuntur et connectantur in una anima; et similiter inter *virtutes cardinales*, quae se mutuo influunt et adunantur in prudentia [5].

[1] S. Thomas, in *II Sent.*, d. 8, 2, 5 ad 3.

[2] Cf. S. Bonaventura, in *I Sent.*, d. 19, P. I, a. unic., q. 4 ad 3, ed. cit., t. I, p. 349.

[3] S. Ioannes Damascenus, *De fide Orthodoxa*, lib. I, cap. 8, MG. 94, 829 B; cap. 14, col. 860 B; lib. III, cap. 5, col. 1.000 B; lib. IV, cap. 18, col. 1.181 B.

[4] Denz., n.° 704.

[5] S. Bonaventura, in *II Sent.*, d. 27, 1, 2 ad 5, ed. cit., t. II, p. 658 b; in *III Sent.*, d. 27, 1, 1, t. III, p. 591.

Est ergo differentia magna inter illapsum et circumincessionem; nam illapsus est superioris in inferius, et ideo non est mutuus; circumincessio autem est inter aequalia, aequalitate absoluta (= circumincessio perfecta) vel saltem proportionali (= circumincessio imperfecta), et consequenter est mutua. Attamen, tam illapsus quam circumincessio importat quid *intimum* in essendo et in agendo, licet diversimode: nam circumincessio, sub ratione circumincessionis, dicit per prius ordinem *essendi;* dum illapsus per prius dicit ordinem *operandi*.

Denique *inhabitatio* videtur quasi media consistere inter illapsum et circumincessionem. Nam *inhabitatio*, de se, *non est mutua* —differt enim simplex habitatio seu inhabitatio a *cohabitatione*, quae mutuam et simultaneam inhabitationem significat—, et in hoc convenit cum *illapsu;* aliunde tamen *inhabitatio* dicit per prius ordinem essendi (= mansionem, permanentiam), in quo convenit cum *circumincessione*. Et licet possit aequalis apud aequalem inhabitare, sicut amicus apud amicum, proprie tamen inhabitatio est superioris apud inferiorem, penes quem eligit manere.

Hisce igitur notatis, probandum est *beatitudinem formalem hominis non posse consistere in illapsu deitatis in essentiam animae*. Aut enim intelligitur illapsus ille *active* ex parte deitatis illabentis; aut *passive*, ex parte animae patientis et suscipientis talem illapsum; aut *relative*, seu quodamodo *formaliter*, sumpta relatione pro *unione* seu nexu vel contactu deitatis illabentis et animae illapsum suscipientis: nec est aliud reale excogitabile in hac re. Atqui in nullo horum consistere potest beatitudo formalis hominis.

Non in illapsu active sumpto, quia non differt re ab ipsa actione divina seu increata, in qua est tam impossibile ponere beatitudinem formalem hominis sicut in divina intellectione, vel divino amore, vel etiam divina beatitudine quae sunt pariter operationes divinae. Redit ergo eadem impossibilitas trium modorum praecedentium.

Neque in illapsu passive accepto. Aut enim illapsu passive accepto intelligitur *terminus seu effectus productus* per actionem deitatis active illabentis, aut *simplex passio receptiva* seu

immutatio passiva animae recipientis illum. Neutrum dici potest. *Non primum; tum* quia est *contra rationem formalem beatitudinis formalis*, quae est vita aeterna, de cuius essentia est ab intrinseco procedere et non ab extrinseco produci; *tum* etiam quia est *contra hypothesim explicandam* de beatitudine formali hominis increata, nam eo ipso quod dicitur producta, ponitur creata.

Non secundum, quia vita non consistit in mera passione seu receptione, multoque minus vita aeterna seu perfectissima, quae est beatitudo formalis. Non enim vita respondet materiae (= corpori), cuius est recipere et pati; sed formae (= animae), cuius est dare et agere. Ponere ergo beatitudinem formalem hominis in illapsu sic intellecto est contradictio in terminis.

Neque in illapsu relative et quasi formaliter sumpto pro *unione* deitatis illabentis et animae illapsum suscipientis. Vel enim haec unio deitatis et animae beatae esset immediata, vel mediata. Neutra esse potest.

Non immediata, quia haec unio necessario deberet esse *substantialis in ordine essendi* qui est primus et immediatissimus. Aut igitur esset unio in natura aut in persona. *Non in natura*, quia esset *unio pantheistica* per confusionem naturae divinae cum natura animae humanae. *Non in persona*, quia tunc Deus esset incarnatus seu humanatus in omnibus et singulis beatis, et iam Incarnatio Verbi Dei in humanitate Christi non esset singularis et unica, ut fides catholica docet.

Ceterum, haec unio immediata secundum esse personae *non sufficit ad beatitudinem formalem;* nam et corpus Christi mortuum erat immediate unitum Verbo secundum esse personae, quin tamen beatum esset: et quaecumque substantia creata est immediate assumptibilis a Deo secundum esse suppositi vel personae, quin tamen omnis sit capax beatitudinis, etiam accidentalis, ut lignum vel lapis [2]. Unde S. Thomas de ipsa anima Christi, quae de facto unita fuit Verbo Dei in persona simulque capax erat beatitudinis for-

[2] S. THOMAS, in *III Sent.*, d. 2, 1, 1, qla. 1, ed. cit., n.º 21; S. BONAVENTURA, in *III Sent.*, d. 14, 1, 1, ed. cit., t. III, p. 297 a.

malis, scribere non dubitavit: «*ad hoc ergo quod anima Christi sit beata, praeter unionem* ipsius ad Verbum *in persona, requiritur unio per operationem*, ut scilicet videat Deum per essentiam et videndo fruatur» [1].

Non mediata ideoque *accidentalis*, quia haec necessario deberet fieri *mediante* aliquo ente vel forma realiter distincta a Deitate, et consequenter *creata:* quo semel posito, iam beatitudo formalis hominis consisteret in tali forma *creata* et *accidentali*, contra hypothesim susceptam de beatitudine formali increata. Et ideo S. Thomas fortiter scribit: «per hoc autem quod dicitur, quod *solus Deus animae illabitur*, non excluduntur *qualitates* animae vel naturales vel gratuitae; his enim anima informatur; sed *excluduntur aliae substantiae subsistentes*, quae intra animam esse non possunt sicut Deus est, qui *intimius* est in anima quam formae praedictae [accidentales], eo quod Deus est *in ipso esse animae* ut causans et conservans, sed praedictae formae vel *qualitates* ad hoc non pertingunt, sed essentiam *quasi circumstant*» [2].

Consequenter haec unio vel coniunctio, qua Deus et anima beata adunantur in vita aeterna, «non est nisi per gratiam, per quam Deus mentem inhabitat, et mens ipsi Deo per amorem caritatis inhaeret» [3]. Unde vel ipsa anima Christi, cum non esset capax attingendi Deum «per increatum actum cognitionis et amoris Dei, eundem scilicet quo Pater cognoscit et amat seipsum..., propter differentiam naturae..., oportebat quod attingeret ad Deum per actum fruitionis creatum, qui quidem esse non potest nisi per gratiam» creatam [4]. Fit enim inhabitatio Dei in anima iusti tam in via quam in patria, secundum donum *creatum* gratiae gratum facientis [5], ut egregie explicat idem S. Doctor his verbis: «persona autem divina non potest haberi a nobis nisi vel ad fructum perfectum, et sic habetur per donum gloriae; aut

---

[1] *De Verit.*, 29, 1 c.
[2] *De Verit.*, 28, 2 ad 8. Cf. *Summa theol.* ;8 ; 1.
[3] *De Verit.*, 28, 2 c.
[4] III, 7, 1 ad 2.
[5] I, 43, 3 c.

secundum fructum imperfectum, et sic habetur per donum gratiae gratum facientis: vel potius sicut *id per quod fruibili coniungimur*, in quantum *ipsae personae divinae quadam sui sigillatione in animabus nostris relinquunt quaedam dona quibus formaliter fruimur*, scilicet amore et sapientia» [1], per modum habitus caritatis et luminis gloriae quae, una cum intellectu et voluntate animae beatae, eliciunt actum visionis et fruitionis beatificae.

Concludendum est ergo quod beatitudo obiectiva est pro Deo et pro creaturis rationalibus aliquid increatum, nempe ipse Deus unus in natura et trinus in personis sicuti est ni se; sed beatitudo formalis «est quid creatum in creaturis beatis, in Deo autem est, etiam secundum hoc, aliquid increatum» [2].

31. At relicta forma *pantheistica* huius positionis, quae manifeste est *haeretica*, solent theologi *formam eius mitiorem censura notare*, sub quocumque adspectu proponatur.

Ita, quod ad *modum Hugonis a S. Victore* spectat, si intelligatur *cum exclusione* cuiuscumque scientiae creatae ab anima Christi, S. Thomas appellat *haereticum* [3]; si vero intelligatur *sine exclusione* scientiae creatae de rebus creatis, et solum ponatur relate ad cognitionem Verbi sibi uniti atque ideo relate ad cognitionem beatificam, S. Bonaventura vocat *extraneum (= temerarium)*, «*pro eo quod nimium recedit a via communi*» [4], et S. Thomas *impossibilem* [5].

Quam censuram solent repetere posteriores theologi. Ita Medina dicit esse *haeresim manifestam* «negare scientiam creatam fuisse in anima Christi *sive sit habitus, sive actus*»;

---

[1] *I Sent.*, d. 14, 2, 2 ad 2.
[2] I, 26, 3. Cf. III, 7, 1 ad 2.
[3] *De Verit.*, 20, 1; *Summa theol.*, 9, 1. Nam vel reducit ad *haeresim* Eunomii et Apollinaris (in *De Verit.*), vel ad *haeresim* monothelismi et monergetismi (in III, 9, 1): quo in sensu vera sunt quae hoc ultimo loco scripsit: «et ideo in sexta Synodo [= Conc. Constantinopolitanum III] *damnata est positio negantium in Christo duas esse scientias vel duas sapientias.*»
[4] S. Bonavetura, in *III Sent.*, d. 14, 1, 1, ed. cit., t. III, p. 297 a.
[5] *De Verit.*, 20, 1; III, 7, 1 ad 2; 9, 1 ad 1.

esse vero *temerarium* et *proximum errori* «negare in Christo fuisse *habitum scientiae creatae*, quoniam dona Spiritus Sancti ac virtutes ipsae secundum fidem fuere in Christo: sed inter dona et inter virtutes infusas sunt sapientia, scientia, intellectus; quae dona negare esse *habitus* infusos, *temerarium* est et *proximum errori*» [1]. Ac per omnia consentit Suárez [2], qui tamen a quibusdam exhibetur ac si omnium iustissimam censuram hac in re dedisset. Addit tamen Godoy hanc sententiam secundo modo intellectam *non solum esse temerariam, sed etiam erroneam aut saltem errori proximam* [3]; quod quidem vix differt a censura S. Thomae: quod enim absurdum est et impossibile, eo ipso falsum et erroneum est.

Neque moderni theologi ab hac censura recedunt, ut videre est apud Stentrup, Szabó, Galtier, alios [4].

Similiter *modus expositionis Magistri Sententiarum*, si intelligatur *cum exclusione* caritatis et gratiae creatae, a Salmanticensibus censetur *haereticus* [5]; si vero summatur *cum exclusione* caritatis et gratiae creatae *a quibus tamen excluderetur ratio qualitatis et habitus*, a plerisque theologis non solum reputatur *temerarius*, sed etiam *erroneus* et *haeresi proximus* [6];

---

[1] B. de Medina, O. P., in III P., 9, 1, concl. 2 et 3, ed. Salmanticae, 1596, p 252 a.

[2] Suarez, S. I., in III P., 9, 1, disp. 24, sect. 2, nn. 4-5 et 12, ed. Vivès, t. 17, pp. 658 b, 660-661.

[3] Petrus Godoy, O. P., in III P., 9, 1, disp. 31, § 1, nn. 4 et 17, pp. 182 b, 183, Venetiis, 1696. Et in idem redit quod dicit Nuño Cabezudo, O. P., in III P., 9, 1, p. 420 b, Romae, 1672.

[4] Stentrups, S. I., *Christologia*, cap. 3, thesis 68, pp. 1.037-1.039, Oeniponte, 1882; S. Szabó, O. P., *De scientia beata animae Christi*, a. 1, n.º 1, apud *Xenia thomistica*, t. II, p. 349; a. 2, p. 357, Romae, 1925; Galtier, S. I., *De incarnatione et redemptione*, Sect. III, cap. 2, a. 2, n.º 313, p. 265, Parisiis, 1926.

[5] Salmanticenses, *Cursus theol.*, in II-II, 23, 2, disp. 4, dub. 1, n.º 1, ed. Palmé, t. 12, p. 113 a.

[6] Dominicus de Soto, O. P., *De natura et Gratia*, lib. II, cap. 19, Venetiis, 1584, p. 184 a; Melchior Cano, O. P., *De locis theol.*, lib. VIII, cap. 2, ed. Romae, 1900, t. II, p. 55; sed praesertim Medina, O. P., in I-II, 51, 4, dub. 1, ed. cit., p. 374 a; 110, 2, pp. 809-810; Bañez, O. P., in II-II, 23, 2,

nec desunt qui *haereticum* hoc etiam in sensu appellent [1].

De *sententia Ioannis de Ripa et Ioannis de Mirecuria* notat Medina quod, si ea intellligatur de facto et secundum legem Dei ordinariam, est *fere haeretica* [2], vel saltem *periculosa* et *prorsus temeraria* [3]; si autem intelligatur de *potentia* Dei absoluta, «*stulta* est et *insana* opinio» [4]. Cui censurae consentit Báñez, qui hanc sententiam appellat *falsam et periculosam*, notans tamen quod «isti doctores videntur excusari ab errore contra fidem ex ignorantia philosophiae» [5].

Pariter Ioannes a S. Thoma scribit: «assertionem illam, quae diceret *de facto* visionem divinam communicari intellectui beato, *plus quam temerariam* existimo, scilicet vel *erroneam* vel *errori propinquissimam*» [6]; «quia *inducit* —addit de Marinis— *in... errores ab Ecclesia damnatos:* unde merito apud theologos *exosa* habetur et a scholis eliminatur» [7]. Et similia dicunt alii theologi.

Denique *sententiam Henrici Gandavensis* dicit Medina «*temerariam* esse et *impossibilem*» [8]. Et fortius adhuc Báñez: «haec sententia, inquit, non solum *falsa* et *periculosa* et *te-*

---

dub. 1, col. 824-825, ed. Salmanticae, 1585; Salmanticenses, C. D., *Curs theol. De Gratia*, disp. 4, dub. 1, § V, n.º 19, ed. cit., t. 9, p. 521 a; Del Prado, O. P., *De Gratia et libero arbitrio*, q. 2, a. 2, n.º 2, t. I, p. 152, Friburgi Helvetiorum, 1907.

[1] Andreas de Vega, O. F. M., *De iustificatione*, lib. VIII, cap. 22; S. Robertus Bellarminus, S. I., *De Gratia et libero arbitrio*, lib. I, cap. 13, et alii, praesertim Suarez, S. J., *De Gratia*, lib. VI, cap. 3, n.º 6, ed. cit., t. 9, p. 14, qui tamen paulo mitius loquitur in *De Caritate*, disp. III, sect. 1, n.º 1, ed. cit., t. XII, p. 650 a; a quo non recedit Petavius, S. J., *De Trinitate*, lib. VIII, cap. 6, n.º 3, ed. Vives, t. III, pp. 482 b-483 a.

[2] B. de Medina, O. P., in I-II, 3, 2, ed. cit., p. 34 b.

[3] B. de Medina, O. P., in III P., 9, 1, concl. 2, ed. cit., p. 252 b.

[4] B. de Medina, O. P., in I-II, 3, 2, p. 34 b.

[5] D. Bañez, O. P. ,in I, 12, 5, dub. 1, ed. cit., p. 266 a.

[6] Ioannes a S. Thoma, O. P., *Cursus theol.*, in I-II, 3 disp. II, a. 2, ed. Coloniae, 1711, p. 88 a.

[7] Dom. de Marinis, O. P., in I-II, 3, 1, cap. 1, p. 26 b, Lugduni, 1663.

[8] B. de Medina, O. P., in I-II, 3, 2, ed. cit., p. 37 a.

meraria est, sed *fortassis erronea*» [1]. Huic censurae Bañezii consentit Gregorius Martínez [2], neque ab ea recedit Curiel [3], licet alii theologi mitius de ea iudicent, eam appellantes *improbabilem*, ut Alvarez [4], vel *omnino falsam*, ut Valentia [5], vel *omnino reiiciendam*, ut Carafa [6].

---

[1] D. BAÑEZ, O. P., in I, 12, 5, dub. 1, ed. cit., p. 266 a.

[2] GREGORIUS MARTÍNEZ, O. P., in I-II, 3, 2, dub. I, § Prima conclusio, p. 154 b, Vallisoleti, 1617.

[3] ALPHONSUS CURIEL, in I-II, 3, 2, seu tract. *De Beatitudine*, q. 2, § 8.

[4] D. ALVAREZ, O. P., in I-II, 3, 2, disp. XVI, pp. 44-46, Trani, 1617. Cf. etiam *ibid.*, disp. XV, ad 7 arg., p. 44 a.

[5] GREGORIUS DE VALENTIA, S. I., in I-II, 3, punct. 2, col. 5, Ingolstadii, 1592.

[6] GREGORIUS CARAFA, Cler. Reg., in I-II, 3, 2, disp. unic., n.º 24, p. 107 a, Neapoli, 1628.

CAPUT TERTIUM

ENODANTUR DIFFICULTATES

32. Difficultates, quas hic movet S. Thomas, iam pridem proposuerat in aliis locis parallelis. Ita tres priores difficultates, quas moverat in *IV Sent.*, dist. 49, q. 1, a. 2, qla. 1, hic reproducit, et quidem eodem ordine. Secunda autem et tertia sunt eaedem, quas sibi opposuerat in I, q. 26, a. 3.

Et omnes tres desumpsit ex Boetio qui, in suo opere «*De Consolatione philosophiae*», lib. III, prosa 10, eas veluti totidem argumenta exhibuerat ad probandam veram hominis beatitudinem in solo Deo consistere, et eodem quidem ordine, licet S. Doctor in prima solum afferat explicite nomen Boetii. Fatendum est tamen ea breviora et clariora esse apud S. Thomam quam apud Boetium, ac insuper roborata auctoritate S. Augustini.

Procedunt autem a maiori ad minus. Nam prima difficultas sumitur ex *conceptu formali* beatitudinis, quatenus *ipsa* beatitudo —quae *proprie* nominat beatitudinem *formalem*— est Deus, qui certe est ens increatum.

Secunda procedit ex conceptu *identico* summi boni seu beatitudinis et Dei seu entis increati, quasi a priori procedens.

Tertia denique, sumitur *quasi a posteriori*, ex *proprietate* beatitudinis et entis increati quod Deus est, nempe quod ambo sint *summe appetibiles et fruibiles*.

33. *Prima difficultas.*—Boetius, qui auctoritatem magnam habet in materia de beatitudine, dicit expresse: «Deum

esse *ipsam beatitudinem* necesse est confiteri»[1]; et iterum: «beatitudo vero est *ipsa divinitas*»[2], «*omnis igitur beatus, Deus*»[3]. Et concludit: «Deum veramque beatitudinem *unum atque idem* esse monstravimus»[4].

Iam vero pronomen, *ipsa*, reddit sensum *formalem* seu reduplicativum tum beatitudinis tum divinitatis[5]. Ergo beatitudo formalis hominis est ipsa divinitas. Atqui divinitas est increata. Ergo beatitudo formalis hominis est increata.

34. *Respondetur tripliciter. Primo*, Boetium loqui de beatitudine *obiectiva* quae revera Deus est, ut patet ex quaestione praecedenti a. 8, *non de beatitudine formali*, per metonimiam seu ὑπαλλαγήν, «quae est nominis pro nomine positio» [μετα = trans, ὄνυμα = nomen][6], appellans obiectum vel causam beatitudinis nomine actus vel effectus; sicut nomine fidei, quae est nomen actus vel habitus, vocamus quandoque *res* creditas, ut quando dicimus: «*haec est fides catholica*, quam nisi quisque fideliter firmiterque crediderit, salvus esse non poterit»[7]. Boetius enim in illo tertio libro totus est in loquendo de beatitudine *obiectiva*, ut legenti patet. Obiectio

---

¹ BOETIUS, *De consolatione philosophiae*, lib. III, prosa 10, n.º 10, ed. cit., p. 66, 13.

² BOETIUS, *op. et loc. cit.*, n.º 23, p. 66, 31.

³ BOETIUS, *op. et loc. cit.*, n.º 25, p. 67, 2.

⁴ BOETIUS, *op. et loc. cit.*, n.º 43, p. 68, 17-18.

⁵ Pronomen enim *ipsa* significat: *secundum quod ipsa*, hoc est, in primo modo dicendi per se, quem significat definitio (in *I Post. Analytic.*, lect. 10, n.º 3). Quo in sensu S. Thomas, initio totius *Summae theologicae*, quaesivit «de *ipsa* sacra doctrina, qualis sit et ad quae se extendat» (I, 1, prol.); et in tractatu de habitibus primo loco quaerit «de *ipsa* substantia habituum» (I-II, 49, prol.); et in tractatu de fide divina inquirit «de *ipsa* fide», intelligendo habitum seu virtutem fidei (II-II, 4, prol.); eodemque sensu loquitur «de *ipsa* spe» (II-II, 17, prol.), et «de *ipsa* caritate» (II-II, 23, prol.); ac similiter aliis sexcentis locis. Immo, et in hoc eodem articulo in quo sumus, nominat beatitudinem formalem «*ipsam* essentiam beatitudinis» (corp. art. prope finem).

⁶ QUINTILLIANUS, *Instit. Oratoriae*, lib. VIII, cap. 6, n.º 23, ed. cit., t. III, p. 265.

⁷ *Symbolum «Quicumque»*, Denz., n.º 40. Cf. S. THOMAS, in *IV Sent.*, d. 15, 2, 1, qla. 1 ad 2; I-II, 55, 1 ad 1. Videsis etiam quae supra dicta sunt de hoc nomine *beatitudo*, tom. II, nn. 17-24.

ergo est extra rem, quia hic loquimur exclusive de beatitudine *formali* hominis.

Secundo, verbum Boetii etiam *verum esse de beatitudine formali per se subsistenti et per antonomasim dicta*, quae est proprio et pleno sensu *Ipsa Beatitudo*, non accidentaliter et adiective *sed substantialiter vel substantive sumpta*. Hoc enim significat *Ipsa Beatitudo*, id est, beatitudinem puram et perfectam, absque ulla diminutione vel mixtione et impuritate ex subiecto limitante proveniente, sed Beatitudinem per essentiam, quae solius Dei est. Sicut ergo Deus est *suum esse*, et consequenter *suum vivere;* ita etiam est *suum intelligere* et *suum velle*, quae sunt *suum vivere*, atque idcirco *suum beatum esse et vivere*, hoc est, *sua Beatitudo*[1]. Unde et de seipso dixit «*ego sum... Veritas et Vita*»[2]; cui concinit Evangelista Ioannes: «*hic est*, inquit, verus Deus et *Vita aeterna*»[3]. Et sic Ipsa Beatitudo formalis per se subsistens est ipsa Divinitas et ipse Deus. Nec est alia beatitudo formalis perfecte adaequata beatitudini obiectivae nisi beatitudo increata solius Dei, qui solus naturaliter et adaequate et per essentiam beatus est.

At vero hic loquimur exclusive de beatitudine formali *hominis*, non de beatitudine formali ipsius Dei, neque de beatitudine formali ut sic secundum quod analogice abstrahit a beatitudine Dei et a beatitudine creaturae. Itaque, etiam in hoc sensu, obiectio est extra quaestionem.

Et sic apparet *tertia responsio*, eaque definitiva. Sicut enim natura vel essentia potest considerari tripliciter: uno modo, secundum quod est *in singularibus;* alio modo, secundum quod est *in intellectu;* tertio modo, *absolute vel secundum se*, hoc est, secundum sola praedicata quidditativa[4]; ita etiam beatitudo *formalis*, quae est ipsa essentia vel natura beatitudinis, potest tripliciter considerari: uno modo, secundum quod est in *creatura* intellectuali; alio modo, secundum quod

---

¹ I, 3, 4; 14, 4; 18, 3-4; 19, 1; 26, 1-2; *I Contra Gent.*, cap. 101.

² IOAN., 14, 6.

³ *I Ioan.*, 5, 20.

⁴ Cf. *De ente et essentia*, cap. 3, ed. ROLAND-GOSSELIN, O. P., pp. 24-28 (Bibliothèque thomiste, t. X); *De Pot.*, 5, 9 ad 16; *Quodlib.*, VIII, 1, 1.

est in *Creatore;* tertio modo, *absolute vel secundum se*, scilicet secundum sola eius praedicata quidditativa, quae sunt *possessio seu perceptio beatitudinis obiectivae.*

Si ergo beatitudo formalis consideretur *absolute vel secundum se*, prout abstrahit negative seu permissive ab esse quod habet in intellectu creato et ab esse quod habet in intellectu increato, *neutrum* positive dicit, scilicet nec esse quid creatum, nec esse quid increatum, licet *possit* dicere utrumque: abstrahit ergo negative et analogice a creato et increato, sicut ens et verum et bonum.

De ratione enim absoluta beatitudinis formalis est esse *possessio actualis beatitudinis obiectivae;* hac namque possessione actuali seu in re et non solum in spe, est formaliter beatus quicumque beatus est. Quod autem huiusmodi *possessio* sit *per modum adeptionis seu consecutinis*, quatenus, qui beatitudinem obiectivam possidet, eam prius non habuerit; aut sit *per essentiam vel naturam, absque motu acquisitionis vel donationis*, utpote *naturaliter beatus*, non est de ratione beatitudinis formalis ut sic, sed *accidit* ei; secus non posset esse beatus nisi qui prius non fuit beatus sed movetur ad beatitudinem, et sic beatitudo non posset Deo convenire; vel ex adverso, nequiret esse beatus nisi qui semper et natura sua beatus est, et iam nulla creatura posset esse beata. Sicut esse in singularibus vel esse in intellectu non est de ratione essentiae vel naturae ut sic, sed utrumque potest ei *accidere* secundum diversam considerationem.

Si autem consideretur beatitudo formalis *secundum quod est in Creatore, tunc est positive et necessario increata et per essentiam*, sicut ipse Creator est positive et necessario increatus et per essentiam perfectus, atque ideo naturaliter est per essentiam suam beatus.

Denique, si beatitudo formalis consideretur *secundum quod est in intellectu creato* angeli vel hominis, *necessario et positive debet esse creata et participata et adepta*, quia nulla intellectualis creatura in seipsa naturaliter est beata, [1] cum sit ens et bona per participationem tantum.

[1] Conc. Viennense, contra Beguardos et Beguinas, Denz., n.º 475.

Dicendum est ergo quod *tantum* repugnat beatitudini formali creaturae intellectualis —hominis et angeli— esse increata, *quantum* repugnat beatitudini formali Creatoris esse creata; sicut *tantum* repugnat essentiae secundum quod est in singularibus intentio universalitatis, *quantum* repugnat eidem essentiae secundum quod est in intellectu intentio singularitatis.

Ideo S. Doctor, inde a Sententiis, profunde responderat obiectioni: «sicut ipse Deus est bonus per essentiam suam, omnia vera alia sunt bona per participationem, ut dicitur in libro *De Hebdomadibus;* ita ipse solus Deus est beatitudo per suam esentiam, alii vero beati sunt participatione. Unde beatitudo creata [= creaturae] est quaedam participatio et similitudo beatitudinis increatae [= Creatoris]; non est tamen essentialiter Beatitudo, quasi faciens homines per essentiam suam beatos» [1].

Et concludit: *«et sic intelligenda est auctoritas Boetii».*

Revera, Boetius hanc interpretationem suorum verborum authentice dederat in eodem loco. «Nam, inquit, quoniam beatitudinis *adeptione* fiunt homines beati. Beatitudo vero est ipsa Divinitas, Divinitatis *adeptione* beatos fieri manifestum est. Sed uti iustitiae adeptione iusti, sapientiae sapientes fiunt, ita Divinitaten adeptos deos fieri simili ratione necesse est. Omnis igitur beatus Deus, sed *natura quidem unus; participatione* vero nihil prohibet esse *quamplurimos»* [2].

Itaque, secundum Boetium, cum ipsa Beatitudo sit ipsa Divinitas, eo modo creaturae intellectuali convenit beatitudo formalis qua beata fit et est, quo ei convenit divinitas. Atqui divinitas per essentiam et naturam, hoc est, substantive, uni soli convenit, nempe Creatori; sed per participationem et adeptionem, hoc est, adiective et accidentaliter, quamplurimis convenire potest, secundum illud: «ego dixi, *dii estis et filii Excelsi omnes»* [3]. Ergo et beatitudo formalis

[1] *IV Sent.*, d. 49, 1, 1, qla. 1 ad 1.
[2] Boetius, *De consolatione philosophiae*, lib. III, prosa 10, nn. 23-25, ed. cit., p. 66, 29-32; p. 67, 1-4.
[3] Psalm. 81, 6.

per essentiam et naturam, quae est beatitudo *increata*, soli Creatori convenire potest; at beatitudo participata et adepta, quae est beatitudo *creata*, quamplurimis convenire valet, scilicet omnibus creaturis intellectualibus quae sunt dii per participationem et filii Excelsi, nempe omnibus angelis et hominibus sanctis.

Et hoc est quod respondet S. Thomas in hoc loco, appellans expresse, sano sensu critico, ad ipsum contextum Boetii.

Consequenter, secundum hucusque dicta, propositio Boetii: «Deum esse ipsam beatitudinem, necesse est confiteri», *distingui* debet hoc modo: «ipsam beatitudinem», *obiectivam, conc.; subiectivam seu formalem, subdist.:* beatitudinem formalem divinam seu *per essentiam*, qua Deus ipse beatus est, *conc.;* beatitudinem formalem *per participationem*, qua angeli et homines beati sunt, *nego*.

Solus ergo Deus est sua beatitudo obiectiva et formalis per essentiam et naturam suam, quae est beatitudo increata, «cuius sunt *participatione* felices quicumque sunt *veritate*, non *vanitate* felices» [1], nempe omnes creaturae beatae; et haec beatitudo formalis est necessario *creata*, utpote *participata* et *adepta*.

35. *Secunda difficultas.* Beatitudo est summum bonum. Atqui summum bonum est increatum, cum sit ipse Deus, qui increatus est. Ergo beatitudo est quid increatum.

Haec obiectio, secundum formam qua proponitur a S. Thoma tum hic tum in I, q. 26, a. 3, obi. 1, manifeste redolet stylum Boetii, ex quo directe sumitur, ut patet conferenti textum utriusque [2].

---

[1] S. AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, lib. V, cap. 11, ML. 41, 153.

[2] En textus Boetii et S. Thomae:

BOETIUS

«... *Duo summa bona, quae a se diversa sint, esse non possunt.* Etenim quae discrepant bona, non esse alterum, quod sit alterum, licet; quare neutrum esse perfectum, cum alteri al-

S. THOMAS A.

«*Deus* enim est *summum bonum*, ut supra ostensum est [q. 6, a. 2]. *Impossibile est autem esse plura summa bona*, ut etiam ex

S. THOMAS B.

«*Beatitudo* est *summum bonum*. Sed esse *summum bonum* convenit *Deo. Cum ergo non sint plura summa bona*, videtur quod

36. *Respondetur. Dist. Mai.:* beatitudo est summum bonum, beatitudo obiectiva seu materialis, *concedo;* beatitudo subiectiva seu formalis, *subdist.:* beatitudo imparticipata seu per esentiam, qua Deus ipse Beatus est, *conc.;* beatitudo participata seu creata, qua creaturae intellectuales —angeli et homines— sunt beati, *iterum subdist.:* est summum bonum *relative* ad beatos illos et ab eis *participabile*, *conc.;* est summum bonum *absolute et simpliciter*, *nego*.

Contradist. Min.: summum bonum est increatum, summum bonum obiective et absolute vel simpliciter dictum, quod est bonum imparticipatum, *conc.;* summum bonum relative et per participationem dictum, *nego*.

Et nego consequens et consequentiam.

Summum, supremum, ultimum, primum et alia superlativa possunt dupliciter sumi: uno modo, absolute et simpliciter, hoc est, sub omni respectu et in omni genere, et in hoc sensu non possunt esse nisi unum et unicum; alio modo, relative et secundum quid tantum, id est, sub aliquo respectu et in aliquo genere tantum, et tunc esse possunt plura, nempe tot quot sunt genera vel ordines in quibus dicuntur.

Sicut dicimus quod prudentia est suprema virtus in genere virtutum moralium, et sapientia in genere virtutum intellectualium; sed caritas est absolute et simpliciter suprema virtus, quia non solum est suprema in suo genere, nempe

---

terum deest. Sed quod perfectum non sit, id summum non esse manifestum est. *Nullo modo igitur, quae summa sunt bona, ea possunt esse diversa.* Atqui et *beatitudinem* et *Deum summum bonum* esse collegimus. Quare ipsam necesse est *summam* esse *beatitudinem*, quae *sit summa divinitas*» *(De Consolatione philosophiae*, lib. III, prosa 10, nn. 18-21, ed. cit., p. 66, 17-25).

superioribus patet [q. 11, a. 3]. Cum igitur de ratione *beatitudinis* sit quod sit *summum bonum*, videtur quod *beatitudo non sit aliud quam Deus*» (I, 26, 3 obi. 1).

beatitudo sit *idem quod Deus*» (I-II, 3, 1 obi. 2).

In *IV Sent.*, 2. 49, 1, 1, qla. 1 obi. 2, ubi *quoad rem* proposuerat idem argumentum, *quoad formam litterariam* minus dependet a Boetio.

in genere virtutum theologalium, sed etiam in omni genere virtutum, cum sit suprema in genere supremo omnium virtutum, quod est genus virtutum theologalium.

Et similiter *summum bonum* potest dupliciter sumi: uno modo, absolute et simpliciter seu in omni genere, et hoc non potest esse nisi unum, nempe bonum imparticipatum seu increatum, quod est ipse Deus; alio modo, relative et secundum quid, hoc est, in genere boni creati seu participati tantum, et hoc potest esse multiplex iuxta multiplicitatem subiecti participantis illud.

Quando ergo dicitur quod beatitudo est *summum bonum*, haec propositio potest intelligi dupliciter: uno modo, quod sit summum bonum absolute et simpliciter, et tunc non est vera nisi de beatitudine increata seu imparticipata, quae est beatitudo obiectiva omnium beatorum et beatitudo formalis solius Dei; alio modo, quod sit summum bonum relative et secundum quid, et sic est vera de beatitudine formali cuiuslibet beati, etiam creati, quia pro quolibet beato haec beatitudo est summum bonum quod participare potest eo ipso quod per eam formaliter attingit et possidet summum bonum simpliciter, quod est beatitudo obiectiva. Unde et haec beatitudo multiplicatur numero iuxta multiplicationem numericam creaturarum beatarum, et latitudinem magnam perfectionis suspicit in diversis, cum tamen in quolibet sit proportionaliter (= relative) summa perfectio et summum bonum.

Dicendum est igitur quod beatitudo formalis creaturae, quae est beatitudo creata et participata, est summum bonum inter omnia bona creata participabilia a creaturis, non est tamen summum bonum simpliciter et omnibus modis. Id quod S. Thomas perspicue tradidit dicens: «beatitudo, quantum ad *obiectum*, est summum bonum simpliciter; sed quantum ad *actum*, in *creaturis* beatis, est summum bonum non simpliciter, *sed in genere bonorum participabilium a creatura*» [1]. Nam beatitudo, quantum ad *actum*, in *creaturis* beatis, est *creata:* constat autem quod «beatitudo *creata* non

[1] I, 26, 3 ad 1.

est summum bonum simpliciter [nihil enim creatum est simpliciter summum, ut patet ex terminis], sed summum inter bona humana [et creata]; sed Deus est summum bonum simpliciter» [1].

Est summum bonum *possessive* et ut *quo*, quatenus est adeptio, possessio, fruitio summi boni; *non entitative* et ut *quod*, quia non est bonum increatum et imparticipatum, ut bene notant Salmanticenses et Goudin [2].

Quod si textum Boetii, unde obiectio sumpta est, consideremus, apparet manifeste eum exclusive loqui de beatitudine obiectiva, non de beatitudine formali. Unde ex hac parte obiectio non est ad rem, quia hic loquimur exclusive de beatitudine formali humana.

37. *Tertia difficultas.* Id, in quod voluntas hominis naturaliter tendit sicut in ultimum finem, est eius beatitudo. Atqui voluntas hominis naturaliter tendit sicut in ultimum finem in bonum increatum, quod Deus est. Ergo beatitudo hominis est bonum increatum, quod est Deus.

Haec etiam difficultas, quam S. Thomas proposuerat in *IV Sent.*, dist. 49, q. 1, a. 2, qla. 1, obi. 3, et in I, q. 26, a. 3, obi, 2, sumitur ex Boetio, ut patet conferenti textum utriusque [3].

[1] *IV Sent.*, d. 49, 1, 2, qla. 1 ad 2.

[2] SALMANTICENSES, C. D., *Cursus theol.*, in I-II, 3, 1, seu tractatus de Beatitudine, disp. 1, dub. 1, § III, n.º 14, ed. cit., t. 5, p. 212 a; GOUDIN, O. P., *Ethica*, q. 1, a. 3, § III, p. 42 b, Matriti, 1796.

[3] Placet ob oculos ponere textum Boetii et S. Thomae:

BOETIUS	S. THOMAS
«... Quo fit, uti summa, cardo atque causa expetendorum omnium bonitas esse iure credatur. Cuius vero causa quid expeditur, id maxime videtur optari, veluti si salutis causa quispiam velit equitare, non tam equitandi motum desiderat quam salutis effectum. Cum igitur omnia boni gratia petantur, non illa potius quam bonum ipsum desideratur ab omnibus. Sed propter quod cetera optantur, beatitudinem esse conces-	«Beatitudo est ultimus finis, in quem naturaliter humana voluntas tendit. Sed in nullum aliud voluntas tanquam in finem tendere debet nisi in Deum quo solo fruendum est, ut Augustinus dicit, lib. I *De doctrina christia-*

38. *Respondetur. Conc. Mai. Dist. Min.:* voluntas hominis naturaliter tendit in bonum increatum, quod Deus est, sicut in ultimum finem *qui* vel *cuius gratia* seu *obiectivum*, *conc.;* sicut in ultimum finem *quo* seu *formalem* vel *subiectivum*, nego.

Et, sub distinctione data, *contradistinguo conclusionem:* beatitudo hominis est bonum increatum, beatitudo obiectiva seu materialis, *conc.;* beatitudo subiectiva vel formalis, *nego.*

Haec obiectio solum probat beatitudinem hominis *obiectivam* esse increatam; quod verum est, et invicte demonstrabat argumentum Boetii, ex quo obiectio sumebatur. At in praesenti non loquimur de hac beatitudine, sed unice de *beatitudine formali*, quae nequit esse increata.

Et ratio est, quia voluntas non tendit naturaliter in impossibile et absurdum. Iam vero impossibile et absurdum est dicere voluntatem humanam, quae creata et finita est, possessionem et fruitionem infinitam seu increatam elicere et experiri, quae esset beatitudo formalis increata. Concludendum est ergo beatitudinem hominis formalem esse necessario creatam.

Neque huiusmodi beatitudo formalis, quae est ultimus finis *quo*, est ultimus finis simpliciter et absolute, primo et per se dilectus; sed est finis sub fine, quia est sub fine ultimo *qui* seu obiectivo, et primo et per se et maxime diligitur amore concupiscentiae, non amore amicitiae, qui est simpliciter et absolute supremus amor. Unde inter omnes series finis *relative* ultimi, beatitudo formalis supremum locum tenet; non est tamen finis absolute et simpliciter ultimus, cum naturaliter ordinetur ad beatitudinem obiectivam, quae

---

simus: quare sic quoque sola quaeritur beatitudo. Ex quo liquido apparet ipsius boni et beatitudinis unam atque eandem esse substantiam... Sed Deum veramque beatitudinem unum atque idem esse monstravimus... Securo igitur concludere licet Dei quoque in ipso bono nec usquam alio sitam esse substantiam» (*De consolatione philosophiae*, lib. III, prosa 10, nn. 38-43, ed. cit., p. 68, 7-20).

na, cap. 22. Ergo beatitudo est idem quod Deus» (I-II, 3, 1 obi. 3).

Maiorem tamen parentelam cum textu Boetii habet hoc argumentum S. Thomae secundum quod proponitur in *IV Sent.*, loc. cit.

est finis ultimus simpliciter et absolute. Revera enim omnia bona participata ab homine ordinantur, sicut in finem ultimum sui ordinis bonorum participabilium, in beatitudinem formalem, quae est supremum bonum participabile a creatura; at haec beatitudo ulterius ordinatur in hominem beatum tamquam in finem *cui*, ac demum tam beatitudo formalis quam homo beatus ordinantur in Deum, qui est finis ultimus *qui* et beatitudo obiectiva, tanquam in finem ultimum simpliciter et *cuius gratia.*

Similiter beatitudo formalis est maxime diligibilis a voluntate hominis *amore concupiscentiae*, cum sit ultimum et maxime concupitum; at non est maxime diligibilis *amore amicitiae*, quia concupiscitur a beato propter amorem amicitiae quem habet ad seipsum, ac rursus tam illam quam seipsum homo beatus diligit *propter Deum, quem primo et maxime diligit amore amicitiae.*

Est ergo beatitudo formalis hominis, quae est beatitudo creata, finis ultimus *quo*, absolute ultimus in hac linea finis, non tamen absolute ultimus in linea finis *simpliciter*, quae est linea finis *cuius gratia.* Est enim maxime dilecta in linea amoris *concupiscentiae*, cum sit summum bonum quod ab homine possit concupisci; non est tamen maxime dilecta *simpliciter*, quae est linea amoris *amicitiae;* hoc enim amore maxime diligitur solus Deus, qui est beatitudo obiectiva et ultimus finis simpliciter et absolute [1].

Quod uno verbo indicavit S. Doctor in hoc loco: «beatitudo dicitur ultimus finis, *per modum quo adeptio finis dicitur finis*», qui non est finis simpliciter, sed *sub* fine et *ad* finem et *cum* fine, ac eodem prorsus sensu quo dicitur summum bonum, quia scilicet est *adeptio summi boni*, ut constat ex dictis ad praecedentem obiectionem.

---

[1] Videantur S. THOMAS, in *IV Sent.*, d. 49, 1, 2, qla. 1 ad 3; SALMANTICENSES, *De Beatitudine*, disp. 1, dub. 1, n.º 15, ed. cit., t. 5, p. 212; et quae supra diximus ad q. 2, 7 ad 2, tom. II, nn. 304-308. Idem etiam docet THOMAS DE ARGENTINA, O. S. A., in *IV Sent.*, d. 49, q. 3, a. 1 ad 2, fol. 201 ra., Genuae, 1585.

SECTIO SECUNDA

UTRUM BEATITUDO FORMALIS SIT SUBSTANTIA VEL ACCIDENS

39. Dato ergo quod beatitudo formalis nostra sit quid creatum et finitum, cum ens reale finitum immediate et adaequate dividatur in substantiam et accidens, statim pulsat animum inquisitio ad quam ex his duabus categoriis sit formalis beatitudo reducenda.

CAPUT PRIMUM

DIVERSAE THEOLOGORUM SENTENTIAE

40. Eam esse in categoria *substantiae*, saltem per reductionem, dixerunt quotquot increatam cogitarunt; nefas est enim divinitatem reducere ad genus accidentis: immo, et ob hoc gratiam, gloriam, caritatem, sapientiam, increatas fecerunt et divinas, ne cogerentur eas dicere mera accidentia, ut ex eorum verbis patet [1].

Qua in re, et ipsi, et eorum adversarii, concordes erant. Unde S. Bonaventura scribit: «ponentes gratiam esse donum *creatum, necesse* habent ponere gratiam esse in genere *accidentis*» [2]. Similiter et S. Thomas: «ex quo, inquit, gratia *creatum* quid ponitur, *necesse* est ipsam in genere *accidentium* poni» [3].

Posterioribus tamen temporibus utrumque simul, ad gratiam saltem quod attinet, explicite docuerunt nonnulli, cum Dominico Palmieri [4], eam nempe et creatam et substantiam esse. Atque id necessario docere tenentur qui, cum cartesianis aliisque, totam realitatem ad substantiam reducunt, negata prorsus obiectivitate entitatis accidentalis, si tamen simul credere velint realitatem gratiae, gloriae, sapientiae, caritatis, quam fides catholica docet.

---

[1] Vide supra, n.º 11.
[2] S. Bonaventura, in *II Sent.*, d. 26, a. unic., q. 3, ed. cit., t. II, p. 638 a.
[3] S. Thomas, in *II Sent.*, d. 26, 2.
[4] Dominicus Palmieri, S. I., *De Gratia habituali*, pro manuscripto, n.º 14, apud B. Beraza, S. I., *De Gratia Christi*², n.º 746, pp. 684-685, Bilbao, 1929.

CAPUT SECUNDUM

QUAESTIONIS RESOLUTIO

41. Nostrum non est in praesenti defendere veritatem realis distinctionis entis creati in substantiam et accidens, quam ratio docet et fides supponit [1]; sed, ea data, DICIMUS *beatitudinem formalem creatam esse de genere accidentis, cum nec sit nec esse possit de genere substantiae*.

32. Ac revera, si beatitudo formalis hominis, quae est beatitudo creata, esset de genere substantiae, necessario deberet esse: aut substantia quaedam absoluta et per se separatim sumpta; aut substantia reducta ad substantiam animae beatae; aut denique substantia ei unita. Necesse est enim quod talis substantia, si daretur, aut esset prorsus autonoma et independens a substantia animae beatae; aut in eam reducta; aut ei unita: nulla siquidem alia hypostasis fingi valet. Atqui nihil horum dici potest.

---

[1] Nam CONCILIUM CONSTANTIENSE damnavit has duas propositiones Ioannis Wiclif: «*Substantia* panis materialis et similiter *substantia* vini materialis *remanent* in Sacramento altaris; *accidentia* panis *non manent* sine subiecto in eodem Sacramento» (Denz., nn. 581-582). Pariter CONCILIUM TRIDENTINUM docet «per consecrationem panis et vini conversionem fieri *totius substantiae* panis in substantiam corporis Christi Domini nostri et *totius substantiae* vini in substantiam sanguinis eius» (Denz., n.º 877); «*manentibus dumtaxat speciebus* panis et vini» (Denz., n.º 884). Post consecrationem ergo, iuxta doctrinam catholicam, *nihil substantiae* panis et vini remanet, simul tamen manent *omnia accidentia* panis et vini. Haec autem *realis separatio* substantiae et accidentis supponit *realem distinctionem* utriusque.

43. *Non est substantia quaedam autonoma et per se separatim exsistens.*

Quod patet, *primo* quidem *ostensive*. Nam rei creatae cui essentialiter conveniunt proprietates accidentis et essentialiter repugnant proprietates substantiae, non est substantia. Atqui beatitudini formali hominis conveniunt essentialiter proprietates accidentis et essentialiter repugnant proprietates substantiae. Etenim beatitudo formalis est *susceptiva intensionis et remissionis*, docente Concilio Tridentino quod homo iustus bonis operibus vere meretur «*augmentum gratiae*, vitam aeternam et ipsius vitae aeternae, si tamen in gratia decesserit, consecutionem, atque etiam *gloriae augmentum*»[1]: substantiae autem *repugnat intendi et remitti*, quia nec est in alio sicut in subiecto, nec est ad aliud sicut ad terminum, cum sit ens per se et absolutum[2].

Similiter gloria, quae gratiae et caritati respondet, est, sicut illae, in anima beati *sicut in subiecto* eique *inhaeret* eam *informando*[3]: quae omnia sunt propria formae accidentalis; nam forma accidentalis est quae vel subiectum vel substantiam, cui inest, informat.

Secundo, ad absurdum et impossibile. Cum enim beatitudo formalis sit essentialiter supernaturalis, si esset substantia, necessario deberet esse substantia essentialiter supernaturalis. Atqui substantia creata essentialiter supernaturalis est impossibilis. Nam *substantia creata* est, per definitionem, natura[4]; essentialiter autem supernaturale, quod et supernaturale quoad substantiam dici solet, est id quod suapte natura vel essentia superat omnem naturam creatam et creabilem, tum quoad esse, tum quoad vires vel exigentias ad agendum vel recipiendum, atque ideo quoad cognosci[1]. Substantia ergo creata essentialiter supernaturalis est contradictio in adiecto[2].

---

[1] CONC. TRID., Denz., n.º 842.

[2] ARISTOTELES, *Categoriae*, cap. III, n.º 20, ed. cit., I, 5, 28-45; S. THOMAS, I-II, 52, 1.

[3] CONC. VIENNENSE, Denz., n.º 483; CONC. TRIDENT., ibid., n.º 800.

[4] *III Sent.*, d. 5, 1, 2, ed. cit., nn. 41-42; III, 2, 1.

[5] CONC. VATICANUM, Denz., nn. 1.786, 1.795-1.796.

Praeterea, beatitudo formalis est formaliter perceptiva, per cognitionem et amorem, beatitudinis obiectivae. Si ergo beatitudo formalis hominis esset substantia per se separatim exsistens, ipso facto esset *persona*, cum persona definiatur: substantia prima rationalis per se separatim exsistens[3]. Hoc autem est impossibile, quia tunc quilibet beatus non esset una persona, sed *duplex:* alia quatenus homo; alia quatenus beatus; et sic in *unoquolibet* beato daretur *duplex esse simpliciter, quod est contradictio in adiecto.*

44. *Neque est substantia quaedam reducta ad substantiam hominis beati.*

In primis, quia reduceretur ad substantiam *naturalem*, quae est substantia hominis beati, cum tamen beatitudo formalis sit essentialiter *supernaturalis*. Aut enim esset tota substantia vel natura humana hominis beati; aut pars naturae substantialis eius, nempe materia (= corpus) vel forma (= anima); aut denique actus vel terminus substantialis naturae, scilicet substantia vel exsistentia naturae. Atqui nihil horum dici potest. *Non tota natura neque partes eius essentiales*, quia haec omnia sunt de *constitutione naturae*, cum tamen beatitudo formalis sit *supra* huiusmodi *constitutionem* et *supra* naturam *constitutam;* unde Concilium Viennense damnavit sequentem propositionem Beguardorum et Beguinarum: «*quaelibet intellectualis natura in seipsa naturaliter est beata*», et ideo «*anima* [humana] *non indiget lumine gloriae ipsam elevante ad Deum videndum et eo beate fruendum*»[3]. *Neque actus subsistentiae et exsistentiae totius naturae,*

---

[1] Hac de re consuli potest, inter alios, IOANNES A S. THOMA, O. P., *Cursus theol.*, in I, 12, disp. 14, a. 4, ed. Solesm., t. II, pp. 220-232.

[2] III, 2, 2 ad 2 et 3.

[3] Denz., n.º 475. Quo in sensu, relate ad angelos, merito scribit Báñez: «secundum fidem tenendum est quod operationes supernaturales distinguuntur formaliter ab essentia angeli et substantia...; quia, alias, haec esset vera: substantia angeli est visio beatifica et est caritas. Consequens est erroneum, quia sequeretur quod angelus per naturam suam esset beatus, quod damnatum est in Clementina, *Ad nostrum*, de haereticis [= contra Beguardos

quia isti actus seu termini sunt ei *connaturales*, hoc est, *ei naturaliter debiti;* et tamen beatitudo formalis est *prorsus indebita humanae naturae*, secundum illud: «*gratia* Dei vita aeterna»[1]: immo *et multo magis indebita quam ipsa gratia sanctificans*, quae tamen est indebita et omnino gratuita, et ideo, S. Pius V damnavit sequentem propositionem Baii: «humanae naturae sublimatio et exsaltatio in consortium divinae naturae *debita* fuit integritati primae conditionis, et proinde *naturalis* dicenda est, et *non supernaturalis*»[2].

Merito ergo S. Thomas dixit quod «quia gratia [et, a fortiori, gloria] est *supra naturam* humanam, non potest esse quod sit [tota eius] substantia, aut forma substantialis [= anima eius]»[3]; nam de materia seu corpore ipsius manifestum est quod nequit esse gratia nec gloria, eo ipso quod est *inferior* pars hominis, qua communicat cum brutis animalibus, quae incapacia sunt beatitudinis.

Deinde, quia beatitudo formalis nequit identificari cum eo quod convenit homini damnato et cum statu damnationis coexsistit. Constat autem quod haec omnia conveniunt homini damnato, eaque in statu damnationis retinet et conservat; nam et damnati, homines sunt, suam retinentes naturam et personam et exsistentiam. Unde S. Thomas efficaciter arguebat, dicens: «beatitudo [formalis] non est *de essentia hominis*, quia sic *omnis* homo et *semper* esset beatus»[4]: et tamen constat quod *nec omnis* homo beatus est, cum quidam damnetur; neque qui beatus est, *semper* beatus fuit, excepta anima Christi, cum ceteri homines sint vel fuerint aliquando puri viatores.

45. *Neque demum potest esse substantia quaedam unita homini beato.*

---

et Beguinas, Denz., loc. cit.]. Praeter quam quod etiam est *implicatio in adiecto* asserere quod sit operatio supernaturalis et quod ipsa sit natura et substantia angeli» (in I, 54, 1, prima concl., ed. Venetiis, 1585, col. 764).

1 *Rom.*, 6, 23.

2 Denz., n.º 1.021.

3 I-II, 110, 2 ad 2.

4 *IV Sent.*, d. 49, 1, 2, qla. 1 obi. 5.

Aut enim uniretur ei accidentaliter, aut substantialiter. *Si accidentaliter*, ruit doctrina de beatitudine-substantia, quae *explicanda* suscipiebatur, *non destruenda*. Nam quando duae vel plures substantiae *accidentaliter* uniuntur, earum unio *non est immediata* et *per se*, quia non propria natura et essentia substantiali, ut materia et forma substantialis uniuntur in sustantiis corporalibus, ut corpus et anima in homine; *sed mediata et per aliud*, hoc est, *mediante aliqua entitate ab eis distincta*, quae necessario debet esse *accidens*, ex quo talis unio *formaliter* denominatur *accidentalis*. Si ergo beatitudo formalis esset substantia quaedam *accidentaliter* unita homini beato, tunc inter eam et hominem beatum caderet *accidens medium*, quo *formaliter* homo beatus constitueretur et esset *beatus: et iam tale accidens esset ipsa beatitudo formalis*, nam beatitudo formalis hominis est qua homo formaliter constituitur et est beatus. Unde dicere beatitudinem formalem hominis esse substantiam quandam creatam accidentaliter unitam homini beato, est ponere duo contradictoria simul.

Si substantialiter, in *absurdum* et *impossibile* fit gressus. Vel enim haec unio substantialis esset in natura, vel in persona. *Non in natura*, quia tunc ex homine beato et ex beatitudine formali constitueretur *una natura*, quod est impossibile: nam *natura* hominis beati est *essentialiter naturalis;* natura vero beatitudinis formalis est essentialiter *supernaturalis:* est autem contradictio in adiecto dicere *duas* naturas essentialiter differentes esse essentialiter *unam eandemque* naturam.

Non in persona, sive dicatur quod homo beatus assumit beatitudinem formalem in unitatem suae personae, sive ex adverso supponatur quod beatitudo formalis assummit hominem beatum in unitatem propriae personae. *Primo* quidem, quia utraque substantia personaliter unienda esset persona: constat autem tam impossibile esse duas personas uniri in unitate personae, quam impossibile est duas naturas uniri in unitate naturae; esset simul et secundum idem *una* et *duae* personae, hoc est, *non una*.

Secundo, quia, licet dari possit *una natura composita* ex duabus naturis *partialibus et imperfectis* et ab eis essentialiter

distincta, sicut natura humana est composita ex anima rationali et corpore, hoc tamen in persona dici non potest, quia de ratione personae est esse substantia totalis et perfecta. Repugnat ergo rationi *personae* esse *pars* alterius personae. Et ideo ponere *unam* personam *compositam* ex duabus vel *pluribus personis*, est contradictio in terminis. Unde S. Thomas iure dicit: «persona non unitur personae...; una [persona] composita ex duabus... est *impossibilis*, cum *persona pars esse non possit*» [1].

Tertio, quia utraque persona supponitur *creata*. Nulla autem persona creata potest alienam substantiam, etiamsi haec non sit persona, assumere in unitatem propriae personae, sed hoc est proprium et exclusivum solius personae divinae, quae sola supplere potest maximo miraculo subsistentiam et exsistentiam naturaliter debitas tali substantiae. Quapropter S. Thomas scripsit: «non est contra rationem personae sic communicari ut subsistat in pluribus naturis, quia etiam in personam *creatam* possunt plures naturae concurrere *accidentaliter*, sicut in persona unius hominis invenitur qualitas et qualitas; hoc autem est *proprium divinae personae propter eius infinitatem*, ut fiat in ea concursus naturarum, non quidem accidentaliter, sed *secundum subsistentiam*» [2].

Concludendum est ergo ex omnibus praedictis beatitudinem hominis formalem esse in categoria accidentis.

---

[1] *III Sent.*, d. 5, 3, 3 arg. 2 sed contra, ed. cit., n.º 119.
[2] III, 3, 1 ad 2.

CAPUT TERTIUM

DIFFICULTATUM ENODATIO

46. *Neque urget adversariorum argumentum classicum*, quod sic se habet: id quod essentialiter est superius substantia non potest esse accidens, cum accidens sit essentialiter ens inferius et imperfectius substantia. Atqui gratia sanctificans et caritas et praesertim gloria, quae est beatitudo formalis, sunt quid essentialiter superius substantia animae; quia substantia animae est essentialiter naturalis, dum gratia et caritas et gloria sunt essentialiter supernaturales: supernaturale autem est, per definitionem, superius naturali. Ergo tam gratia quam caritas, ac potissimum gloria seu beatitudo formalis, non possunt esse de genere accidentis, sed necessario debent esse de genere substantiae; et potius dici debent *supersubstantiae*.

47. Huic argumento, quod S. Thomas [1] et alli theologi frequenter reproducunt, *respondetur dupliciter*.

Primo, negando fundamentum eius, hoc est, comparationem substantiae et accidentis in perfectione et bonitate; quia comparatio proprie loquendo non est nisi inter homogenea et univoca [2]: substantia autem et accidens non sunt univoca, sed analoga. Et ideo substantia est perfecta et bona suo modo,

---

[1] Cf. S. Thomas, in *I Sent.*, d. 17, 1, 2 obi. 3; *II Sent.*, d. 26, 2 obi. 3; *IV Sent.*, d. 49, 1, 2, qla. 1 obi. 5; *De Verit.*, 27, 1 obi. 6; *De Caritate*, 1 obi. 22; I-II, 110, 2 obi. 2; II-II, 23, 3 obi. 3.
[2] S. Thomas, in *VII Physicorum*, lect. 7.

et accidens suo quoque modo est perfectum et bonum; at eorum perfectiones et bonitates non sunt ad invicem comparabiles, neque potest proprie loquendo dici quod perfectio et bonitas unius est maior et melior quam perfectio et bonitas alterius. Substantia est perfecta et bona ut *subiectum* seu ut *quod;* accidens vero est perfectum et bonum ut *forma* vel ut *quo*.

Quo in sensu S. Bonaventura merito scribit: «nobilitas substantiae et accidentis et bonitas substantiae et accidentis proprie non habent comparari; accidens enim bonum dicitur *non sibi, sed alii*, [cum potius sit *entis* quam ens], non sicut *ordinatum* [= ut *quod*], sed ut *ratio* ordinandi [ut *quo*], sed ipsa substantia bona est tanquam bonitatis *participativa*» [ut *quod*] [1].

Et similiter ea quae sunt ordinis naturalis et ordinis supernaturalis, quae non conveniunt univoce sed analogice. Adversarii autem non concipiunt perfectiones et bonitates nisi uno modo, scilicet ut *quod*, et *in eadem linea seu ordine continuato*, quia non satis perspectam habent radicalem differentiam inter ea quae sunt ordinis naturae et ea quae sunt ordinis gratiae. Unde non poterant concipere perfectionem substantiae nisi per modum substantiae. Sed haec ratio, si quid valeret, duceret ad negationem cuiuslibet accidentis perfectivi substantiae, ut S. Thomas *ad hominem* argumentatur: «eadem ratione, inquit, posset probari quod nulla perfectio animae esset accidens, nec aliqua perfectio corporis» [2].

Quia tamen *etiam inter analoga dari potest quaedam comparatio large dicta, respondendum est, secundo*, cum distinctione: quod est superius substantia non potest esse accidens, quod est superius *simpliciter, conc.;* quod est superius *secundum quid tantum, nego*.

Contradist. Min.: gratia, caritas, gloria seu beatitudo formalis sunt quid superius et nobilius substantia animae, superius et nobilius *secundum quid tantum, conc.;* superius et nobilius *simpliciter, nego*.

[1] S. Bonaventura, in *II Sent.*, d. 26, a. unic., q. 3 ad 1, ed. cit., t. II, p. 638 b.
[2] S. Thomas, in *II Sent.*, d. 26, 2 ad 3.

Et nego consequens et consequentiam.

Duo sunt realiter distincta in quolibet ente creato, scilicet, essentia et esse. Comparatio ergo in perfectione et bonitate inter substantiam et accidens potest fieri dupliciter.

Uno modo, quantum ad *esse:* et sic manifestum est substantiam habere meliorem et nobiliorem *modum essendi* quam accidens, quia substantia est ens *per se* et *in se*, hoc est, cuius quidditati competit habere esse *non in alio* sicut in subiecto sed *in se* et *per se*, dum e contra accidens est ens *per aliud* et *in alio*, id est, cuius quidditati competit habere esse *in alio* sicut in subiecto et *non in se* et *per se* [1]; constat autem esse perfectiorem et nobiliorem *modum essendi*, esse in se et per se independenter ab alio, quam esse in alio et per aliud cum dependentia ab illo; quantum igitur ad esse exsistentiae et ad esse essentiae *commune* commensuratum esse exsistentiae ut potentiam actui, substantia ut sic est perfectior et nobilior accidenti ut sic.

Alio modo comparari possunt in perfectione et bonitate substantia et accidens quantum ad *essentiam vel quidditatem specificam et propriam*, et tunc, si sermo fiat de accidenti *connaturali*, causato ex principiis substantiae vel subiecti cui inest, est imperfectius substantia, sicut effectus causa; si vero loquamur de accidenti *supernaturali*, causato ex participatione alicuius superioris naturae, tale accidens est *dignius et perfectius substantia* in qua est, in quantum est essentialiter expressio vel similitudo superioris naturae et veluti forma coniungens formaliter substantiam creatam cum Deo [2].

Et in hoc sensu, gratia et caritas et gloria et quidquid est supernaturale quoad substantiam, excedunt in infinitum perfectionem substantialem et naturalem animae et totius universitatis creaturarum, secundum illud S. Thomae: «bo-

[1] S. Thomas, III, 77, 1 ad 2.
[2] Cf. S. Thomas, in *I Sent.*, d. 17, 1, 2 ad 3; in *IV Sent.*, d. 49, 1, 2, qla. 1 ad 5; *De Caritate*, 1 ad 22; I-II, 110, 2 ad 2; II-II, 23, 3 ad 3.

num gratiae *unius* maius est quam bonum naturae *totius* universi» [1].

Quia ergo hic loquimur de beatitudine hominis *quantum ad suam essentiam*, merito excessus accidentis supernaturalis *secundum essentiam suam* super substantiam creatam et creabilem radicitus et ex propriis evacuat adversariorum difficultatem.

---

[1] I-II, 113, 9 ad 2.

SECTIO TERTIA

IN QUO GENERE ACCIDENTIS CONSISTAT FORMALIS NOSTRA BEATITUDO

48. Semel determinato formalem beatitudinem nostram esse de genere accidentis, cum accidentium sint novem genera diversa, superest tandem investigandum ad quam ex his novem categoriis sit illa reducenda.

Iam vero per se notum est eam non consistere in accidentibus mere corporalibus, ut sunt quantitas, ubi, quando, situs et habitus: tum ratione naturali, qua beatitudinem formalem corporibus denegamus; tum etiam fide divina, qua credimus non solum angelos sed et sanctorum animas separatas ante suorum corporum reassumptionem beatitudine formali ditatos esse [1].

Solum ergo potest esse difficultas circa alia quatuor genera accidentium, nempe circa qualitatem, actionem, passionem et relationem, quae etiam substantiam pure spiritualem officere possunt.

---

[1] BENEDICTUS XII, *Constitutio dogmatica «Benedictus Deus»*, die 29 ianuarii 1336, Denz., n.º 530.

CAPUT PRIMUM

DIVERSAE THEOLOGORUM SENTENTIAE

49. Ac revera quidam theologi in uno, quidam in alio ex his generibus accidentis beatitudinem formalem collocarunt, ita ut totidem sint sententiae de hac re quot sunt genera huiusmodi accidentium, scilicet quatuor.

Prima sententia est eorum qui sat explicite distinguentes inter essentiam metaphysicam et essentiam physicam beatitudinis formalis, descriptionem boetianam beatitudinis, «*status* omnium bonorum congregatione perfectus» [1], acceperunt veluti definitionem metaphysicam eius, ac proinde constitutivum eius formale reposuerunt in *habitu*, qui essentialiter est per modum *status* seu *permanentis:* quod est eam reducere ad categoriam *qualitatis*, cuius *habitus* est prima species.

Et quia *dos*, praesertim animae beatae, hanc rationem *status seu permanentiae* et *perpetuitatis* habet, iuxta magistralem definitionem dotis gloriosae: «dos est *perpetuus* ornatus animae et corporis, vitae sufficiens, in aeterna beatitudine *iugiter perseverans*» [2], atque ideo est qualitas, hoc est, habitus vel dispositio quaedam [3], —consequenter beatitudinem for-

---

[1] BOETIUS, *De consolatione philosophiae*, lib. III, prosa 2, n.º 3, ed. cit. p. 47, 15-16.

[2] Apud S. THOMAM, in *IV Sent.*, d. 49, 4, 1, et IOANNEM PECHAM, O. F. M., *Quaestiones tractantes de anima*, q. 13, p. 112, 32-33, ed. Spettmann, Münster, 1918.

[3] S. THOMAS, in *IV Sent.*, d. 49, 4, 2 c. et ad 3.

malem reducunt ad *dotem gloriosam*, dicentes quod «beatitudo et dos sunt *idem re*» [1].

Ita S. Bonaventura, qui tamen non concipit huiusmodi habitum mere otiosum, sed *maxime actuosum secundum totum suum posse et absque ulla interruptione vel remissione*. Sic enim scribit: «ad illud quod quaeritur, *cuius generis* sit [beatitudo], dicendum est quod beatitudo creata *non dicit actum pure*, quia constat quod actus gloriosus ab aliquio habitu procedit: *nec dicit habitum pure* [= habitum mere otiosum absque ulla operatione], quia dicit perfectionem summam, quae est in actu continuo: ideo necesse est quod dicat *habitum ut actum sive in actu*, sicut si diceret scientiam quae semper est in considerando.

Quia vero *principalius* dicit *habitum* et *deiformitatem*, ideo *etsi dicat rem duplicis generis* [= praedicamenti], tamen *principalius* generis *qualitatis*.

Et est *exemplum*, qui *figura* dicit *dispositionem qualitatis in quantitate, principalius tamen dispositionem:* unde dicit *qualitatem* in *quantitate*, et [ideo] est in genere *qualitatis* [= in quarta specie qualitatis, quae est forma et *figura*]: *similiter* intelligendum est in *proposito*» [2].

Et expresse adhaeret sententiae de reali identitate dotis animae gloriae et beatitudinis [3].

Quam doctrinam amplectitur paulo post Ioannes Pecham, qui beatitudinem hominis formalem reponit in *perfecta imagine conformitatis seu similitudinis ad Deum*, unum in essentia et trinum in personis, quatenus in unitate *consubstantialiter* exsistunt tres *potentiae* naturales, scilicet memoria, intellectus et voluntas, quae constituunt imaginem naturalem creationis: et tres *virtutes* theologicae seu gratuitae, *consubstantiales* gratiae, nempe fides, spes et caritas, constituentes imaginem supernaturalem recreationis; et tres *dotes gloriosae*

---

[1] S. Thomas, ibid.; S. Bonaventura, in *IV Sent.*, d. 49, P. I, a. unic., q. 4, ed. cit., t. IV, p. 1.006 b.

[2] S. Bonaventura, in *IV Sent.*, d. 49, P. I, a. unic., q. 1 ad 5, ed. cit., t. IV, p. 1.001 b.

[3] S. Bonaventura, *op. et loc. cit.*, q. 4, p. 1.006 b.

consubstantiales gloriae seu beatitudini quae constituunt imaginem supremam conformitatis vel similitudinis, videlicet comprehensio, visio et fruitio, quasi mens, notitia et amor. Quae quidem dotes nominant habitus actuosos, id est, semper in actu perfecto. Unde concludit quod formalis «beatitudo consistit in *tota* imagine» conformitatis et similitudinis [1]. Quam explicationem ipse S. Bonaventura et clarius et uberius tradiderat [2].

50. *Secunda sententia*, quae est Alberti Magni, S. Thomae et omnium fere theologorum cuiusvis scholae, reducit beatitudinem hominis formalem ad categoriam *actionis*, dum ait eam esse essentialiter *operationem* quandam.

Quam quidem sententiam, pro beatitudine naturali huius vitae, de qua ipse unice loquebatur, conceptis verbis docuit Aristoteles, qui et problema in terminis posuit, inquirens an haec beatitudo consistat in *habitu* vel in *actu*, quasi dicamus in *dominio* seu *possessione* an potius in *usu:* ἐν κτήσει ἤ χρήσει; ἐν ἕξει ἤ ἐνέργεια [3].

Sed haec sententia, saltem quod ad beatitudinem supernaturalem spectat, quibusdam theologis *nimis humana* visa est. Nam, ex una parte, quidam theologi *speculativi*, ut Petrus Paludanus, Ioannes de Bassolis, Marsilius, Occam, Gabriel Biel, opinati sunt operationem beatificam non posse ab anima active produci neque elici, sed *a solo Deo, qui proinde eam active creat et infundit animae beatae, hac mere passive seu receptive se habente*. Licet ergo haec beatitudo formalis significetur per modum actionis, *prout tamen se tenet ex parte animae beatae mera passio seu receptio est*.

Et ratio huius est potissimum triplex. *Prima* quidem, quia beatitudo formalis seu gloria est gratia consummata. Minus ergo poterit anima beata producere active beatitudinem formalem quam ipsam gratiam. Atqui gratiam non

---

[1] Ioannes Pecham, O. F. M., *Quaestiones tractantes de anima*, q. 24 p. 177, 33-35; q. 29-30, pp. 196-199; q. 37, p. 211.

[2] S. Bonaventura, in *IV Sent.*, d. 49, P. I, a. unic., q. 4, pp. 1.006-1.007; in *I Sent.*, d. 3, P. II, ed. cit., t. I, pp. 80-93.

[3] Aristóteles, *I Ethic. Nicom.*, cap. 8, n.º 9, ed. cit. II, 8, 14-15.

potest active producere, quia gratia non est producibilis nisi *per creationem*, quae *nulli creaturae*, etiam mere instrumentaliter perfective, *convenire potest*, sed est propria et exclusiva solius Dei. «Creatura, inquit Paludanus, aut non potest concreare aut saltem non est sibi communicatum *creare*, etiam instrumentaliter, *quo modo oportet quod producatur beatitudo, quae est quid supernaturalissimum*» [1].

Secunda, quia beatitudo formalis est qua anima efficitur formaliter beata. Si ergo anima beata active produceret beatitudinem formalem, active seipsam beatificaret; quod est impossibile quia, secundum fidem et rationem, solus Deus est qui animam beatificat, sicut solus Deus est qui eam condidit. Ergo solus Deus est qui active producere potest beatitudinem formalem. Quod argumentum idem Paludanus uno verbo indicavit, dicens: «illo posito [animam scilicet beatam active producere beatitudinem], *Deus non immediate per seipsum beatificaret eam*» [2].

Tertia ratio est, quia beatitudo formalis habet rationem praemii. Atqui praemium est active in solo praemiante et nonnisi mere passive seu receptive est in praemiato. Cum ergo Deus sit qui praemium confert beatitudinis, solus Deus est qui eam active producit, anima beata mere passive se habente.

Aliunde vero non defuerunt theologi *contemplativi* in idem consentientes. Nam, *iuxta quietistas*, contemplatio mystica sublimior, quae fere aut ne fere quidem accedit ad beatitudinem patriae [3], essentialiter est opus solius Dei, anima

---

1 PETRUS PALUDANUS, O. P., in *IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 2, tertia concl., fol. 223 rb., Parisiis, 1518. Et in idem fere redit argumentum quod proponit GABRIEL BIEL: «Quando duo supernaturalia sic se habent, quod imperfectius propter sui perfectionem est a solo Deo, perfectius etiam erit a solo Deo. Sed habitus caritatis et lumen gloriae sunt a solo Deo, et sunt imperfectiora fruitione et visione. Ergo visio et fruitio sunt a solo Deo» (in *I Sent.*, d. 1, q. 2, concl. 4, p. 46 a, Brixiae, 1524).

2 PETRUS PALUDANUS, in *IV Sent.*, loc. cit.

3 Ita Beguardi et Beguinae, dicentes «quod homo potest ita finalem beatitudinem *secundum omnem gradum perfectionis* in praesenti assequi, sicut eam in vita obtinebit fururam» (Denz., n.º 474). De quo articulo interrogatus Beguardus Ioannes Hartmann, «dixit quod stans in tali gradu perfectionis

contemplante nihil omnino agente, sed in pura quiete et mere passive se habente. Unde Michael de Molinos docebat:

---

sicut ipse primo fuit, talis potest finalem beatitudinem *secundum omnem gradum perfectionis* pro tunc assequi sicut eam obtinebit in vita beata, si solummodo mortalitas non esset corporis, et quod talis liber spiritu ita beatus esset sicut Petrus vel Beata Virgo Maria in regno coelorum vel in vita beata. Interrogatus, quando est in tali summo gradu perfectionis et quando taliter est unum cum Deo sicut dictum est, an hoc sit sine medio quocumque, respondit quod sit *sine medio;* et dixit consequenter quod nec Angeli nec Maria possent discernere inter Deum et ipsum propter *perfectam unionem* ipsorum in tali perfectione» (apud DÖLLINGER, *op. cit.*, t. II, p. 384).

Pariter *Illuminati* in Hispania asserebant «que en los arrobos, que llaman raptos, *ven en esta vida a Dios claramente como se ve en la gloria;* que la vista de Dios comunicada una vez en esta vida al alma, *se queda perpetuamente en ella a su voluntad* del que la tuvo; que *cada y cuando quiere ve lo que una vez vio;* que cuando ven claramente a Dios en los dichos arrobos, le ven *como se ve en la gloria*, y dicen que esto es media vista entre fe y gloria; que en los dichos arrobos y raptos grandes *no hay fe, porque ven a Dios claramente*» (*Propositiones damnatae ab* ANDREA PACHECO, *archiepiscopo Hispalensi et Generali Inquisitore*, die 9 maii 1623, prop. 58-62, apud DE GUIBERT, *op. cit.*, p. 238). «Algunos... fingen muchas revelaciones y arrobos: los del Hermano Juan fueron infinitos, hasta decir que *veía la divina esencia*. Crisóstomo se atrevió a escribir en un cuaderno de revelaciones suyas que había sido llevado al cielo, y que allí, sin saber si su alma estaba en el cuerpo o fuera de él, *había visto a Dios, bañado su entendimiento con lumbre de gloria*, que es decir en romance que *le había visto cara a cara, como le ven los bienaventurados y como le vió San Pablo*» (*Memorial de la secta de los Alumbrados de Sevilla y de sus doctrinas y delictos y de la complicidad que en ella se ha descubierto*, t. 15, n.º 29, dirigido al Cardenal Andrés Pacheco, Inquisidor General, por los Padres Juan Moreno, Lorenzo Cambrano y Bartolomé de Vallverde, O. P., Sevilla, 1625; apud B. LLORCA, S. J., *Documentos inéditos interesantes sobre los Alumbrados de Sevilla de* 1623-1628, «Estudios Eclesiásticos», 11 (1932), p. 408).

Eodem modo *Quietistae* itali *Simon Leoni* eiusque frater *Antonius Maria* affirmabant «che nella morte mistica vera s'intende niente, e l'uomo si rende impeccabile, e che *li contemplativi morti di morte mistica godono Dio in loro medesimi, come lo godono li Beati*»; et «che l'orazione di quiete arriverà non solo ad intendere, ma anche ad *havere la Divinità venita in vista*». (*Propositiones damnatae a S. Officio*, die 4 septembris 1687, prop. 27 et 33; apud DE GUIBERT, *op. cit.*, pp. 290 et 291).

Ipse *Michael de Molinos* hac de re accusatus, respondit verba sua interpretanda esse «non de visione Dei intuitiva, sed de contemplatione illa perfecta quae haberi potest in hac vita quaeque *largo modo* dici potest visio Dei» (*Rescriptum condemnationis Michaelis de Molinos*, apud N. TERZAGO,

«Deus *operari vult* in nobis sine nobis» [1]; consequenter, «velle operari *active*, est Deum *offendere*, qui vult *esse ipse solus agens*, et ideo opus est seipsum in Deo totum et totaliter derelinquere et postea permanere *velut corpus examine*» [2]. Ergo «oportet hominem *suas potentias annihilare*, et haec est via interna» [3]; nam «*nihil operando anima se annihilat* et ad suum principium redit et ad suam originem, quae est essentia Dei, in qua transformata remanet ac divinizata, et Deus tunc in ipso remanet: quia tunc non sunt amplius duae res iunctae, sed una tantum, et hac ratione Deus vivit et regnat in nobis, et *anima seipsam annihilat in esse operativo*» [4]. Itaque «in oratione opus est manere in fide obscura et universali, cum quiete et oblivione cuiuscumque cogitationis particularis ac distinctae attributorum Dei ac Trinitatis, et sic in Dei praesentia manere ad illum adorandum eique inserviendum; sed *absque productione actuum*, quia Deus in his sibi non complacet» [5]. Igitur «cognitio haec per fidem *non est actus a creatura productus, sed est cognitio a Deo creaturae tradita... et idem dic de amore*» [6].

Ac demptis quietistarum exaggerationibus, hanc sententiam de contemplatione viae expresse defendit Andreas de Guadalupe [7].

Quod si haec valent de imperfecta contemplatione viae,

episcopo Narniensi, *Theologia historico-mystica adversus veteres et novos pseudo-mysticos*, diss. II, 2, pp. 14-15, Venetiis, 1765).

Quibus ex amussim respondent quae testatur Báñez: «Illuminati... in Hispania... gloriabantur se mysteriorum fidei *evidentiam habere*» (in I, 1, 2, dub. 1, ed. cit., p. 20 a).

[1] *Propositiones damnatae ab Innocentio XI*, Denz., n.º 1.224.

[2] Denz., n.º 1.222.

[3] Denz., n.º 1.221.

[4] Denz., n.º 1.225.

[5] Denz., n.º 1.241.

[6] Denz., n.º 1.242.

[7] Andreas de Guadalupe, O. F. M., *Mystica theologia supernaturalis infusa, ex Sacra Pagina, Divo Dionysio, Divo Bonaventura aliisque sanctis Patribus et Doctoribus compacta*, tract. I, cap. 20, pp. 21-23, Matriti, 1665, apud Ioseph a Spiritui Sancto, C. D., *Cursus theologiae mystico-scholasticae*, III praedicabile, disp. 19, q. 4, n.º 106, t. III, p. 698, ed. Brugis, 1930.

a fortiori valere debent de perfectissima contemplatione patriae, quae est formalis beatitudo.

51. Itaque *tertia sententia* est beatitudinem hominis formalem essentialiter consistere *in passione seu pura receptione* beatitudinis obiectivae, quatenus haec *primo ab homine possidetur receptione, non actione*, ut expresse docebat Ekhart [1].

52. Postremo, *quarta sententia* reducit beatitudinem hominis formalem ad categoriam *relationis*, hoc est, ad *relationem praesentiae* Dei in anima beata et animae beatae in Deo, vi cuius Deus est beati et beatus est Dei, per mutuam inhaesionem. et possessionem. Quae explicatio videtur esse reliquia quaedam doctrinae Henrici Gandavensis, de qua paulo supra locuti sumus [2]; et, si logice loquantur, necessario eam docere debent quicumque gratiam habitualem reducunt ad meram relationem, ut Ioannes de Baconthorp et Eusebius Amort [3].

Et confirmari potest ex alia consideratione. Nam modo proportionali, quantum ad rationem entis praedicamentalis, iudicari debet de *creatione, de iustificatione*, quae *recreatio* dicitur, et de *glorificatione seu beatificatione*, quae est *recreatio perfecta*. Atqui creatio passive sumpta, secundum quod nominat quid creatum in re creata inhaerens, est in categoria *relationis praedicamentalis;* quia creatio hoc modo sumpta nihil aliud est quam *relatio* quaedam creaturae ad Creatorem ut ad principium sui esse, cum quadam novitate seu incoeptione [4]. Ergo similiter iustificatio seu recreatio passive sumpta, secundum quod est in iustificato, nihil aliud esse videtur quam relatio quaedam praedicamentalis creaturae iustificatae ad Deum iustificantem ut ad principium et causam suae iustitiae; et pariter glorificatio seu beatificatio passive sumpta, prout est in glorificato et quid creatum nominat, debet esse quaedam relatio praedicamentalis creaturae beatificatae ad Deum beatificantem ut ad principium et causam suae beatitudinis.

[1] Cf. supra, n.º 15.

[2] Cf. supra, nn. 14 et 30.

[3] Ioannes de Baconthorp, O. Carm., in *I Sent.*, d. 17, a. 6; Eusebius Amort, O. S. A., *Theologia eclectica*, t. II, tract. II, disp. 3 de gratia, q. 7.

[4] I, 45, 3 c. et ad 3; *De Potentia*, 3, 3 c.

Quod si vel ipsa Incarnatio Verbi Dei, quae est unio divinae et humanae naturae in una persona Filii Dei, est quid creatum ad categoriam relationis praedicamentalis reductum, non obstante quod sit maxima unionum Creatoris et creaturae [2]: idipsum a fortiori dicendum videtur de iustificatione et de glorificatione.

Videtur ergo valde rationabile et conforme doctrinae S. Thomas dicere quod beatitudo formalis hominis reducitur ad categoriam relationis praedicamentalis.

[2] III, 2, 7.

CAPUT SECUNDUM

QUAESTIONIS RESOLUTIO

53. CONCLUSIO: *beatitudo formalis hominis est essentialiter actus secundus seu operatio.*

54. *Probatur, primo, indirecte seu negative*, per exclusionem aliarum sententiarum. Beatitudo formalis hominis, cum sit in categoria accidentis spiritualis, necessario reduci debet ad unum ex his quatuor generibus accidentis, scilicet ad qualitatem, vel ad actionem, vel ad passionem, vel ad relationem [2]. Atqui non reducitur ad categoriam qualitatis, neque passionis, neque relationis. Ergo necessario reducitur ad categoriam actionis, atque ideo est essentialiter actus secundus seu operatio.

Minor, in qua unice stat difficultas, probatur per partes.

55. 1.º, *beatitudo formalis hominis non est qualitas.* Si enim reduceretur ad hanc categoriam accidentis, necessario deberet esse in prima eius specie, quae est habitus. Nam tertia et quarta species qualitatis, quae sunt passio et patibilis qualitas, et forma et figura, sunt qualitates essentialiter corporales, et ideo tam impossibile est ad eas reducere beatitudinem formalem sicut ad alia accidentia mere corporalia. Similiter reduci nequit ad secundam speciem qualitatis, quae est *naturalis* potentia et impotentia: *tum* quia beatitudo formalis est essentialiter supernaturalis dum secunda species qualitatis est essentialiter *naturalis*, ut nomine ipso patet;

[2] Cf. supra, n.º 48.

tum etiam quia beatitudo formalis est necessario bona et boni, dum secunda species qualitatis se habet indifferenter ad bonum et ad malum, quia ea possumus male uti; *tum* denique quia secunda species qualitatis omnibus hominibus naturaliter inest, dum e contra beatitudo formalis inest paucis tantum, scilicet beatis, et quidem ex gratia seu dono Dei.

Ergo necessario deberet esse in prima specie qualitatis. Non tamen in specie simplicis dispositionis, quae est species *imperfecta*, quia beatitudo formalis est quid perfectissimum in suo genere. Si igitur beatitudo formalis hominis esset reducenda in categoriam qualitatis, necessario deberet poni in prima specie *perfecta* eius, quae est *habitus*, sicut ponitur gratia sanctificans [1].

Atqui *beatitudo formalis hominis non potest esse habitus.* Aut enim consisteret in *solo* habitu, aut in habitu *simul* et actu, hoc est in habitu *cum* actu. Neutrum dici potest.

A. *Non consistit in solo habitu.* Vel enim consisteret in solo habitu entitativo, vel in solo habitu operativo, nam habitus immediate et adaequate dividitur per entitativum et operativum [2].

α) *Non in solo habitu entitativo*, quia habitus entitativus est solum dispositio ad esse, non ad agere; atque ideo nec est nec esse potest immediate operativus: e contra, beatitudo formalis necessario et formaliter et immediate exigit operationem, *tum* quia per se primo importat adeptionem vel possesionem seu usum aut fruitionem beatitudinis obiectivae [3], adeptio autem vel possessio seu usus aut fruitio intelligi nequeunt, etiam prima mentis operatione, absque operatione aliqua adipiscendi vel possidendi seu utendi aut fruendi, ut patet intelligenti terminos; *tum* etiam quia expresse Sacrae Litterae et documenta Ecclesiae describunt beatitudinem hominis formalem *per operationem, non per habitum aliquem entitativum*, nam legimus: «*videmus* nunc per speculum in

[1] I-II, 110, 3 obi. 3.
[2] I-II, 50, 1-3; 54, 1.
[3] I-II, 3, 1.

aenigmate, tunc autem [*videbimus*] facie ad faciem; nunc cognosco ex parte, tum autem *cognoscam* sicut et *cognitus sum*» [1]; et iterum: «scimus quoniam, cum apparuerit, similes ei erimus quoniam *videbimus* eum sicuti est» [2]; et rursus: «sit currite, ut *comprehendatis*» [3]: videre autem, cognoscere, comprehendere, formaliter et immediate nominant operationem, non esse neque dispositionem essendi. Similiter Benedictus XII definit quod «animae sanctorum omnium..., post Domini Iesu Christi passionem et mortem, *viderunt* et *vident* divinam essentiam *visione* intuitiva et etiam faciali..., quodque sic *videntes* eadem divina essentia *perfruuntur*, necnon quod, ex tali *visione* et *fruitione*, eorum animae qui iam decesserunt, sunt *vere beatae* et habent *vitam* et *requiem aeternam*» [4]: quis autem dicet visionem et fruitionem esse modum quendam seu dispositionem essendi sicut est habitus mere entitativus, et non potius actum secundum seu operationem?

β) *Neque in solo habitu operativo. Primo* quidem quia, licet habitus operativus possit esse immediate coniunctus operationi, ut patet quando actu operatur, potest tamen ab operatione realiter separari; sive quia eam nondum exercuit, sicut videmus de virtutibus theologicis, quae sunt habitus operativi, in parvulis rite baptizatis; sive iam inchoatam et exercitam interrumpendo, ut accidit in adultis iustis dormientibus; sive etiam nunquam operando, ut in perpetuo amentibus rite baptizatis: — at beatitudo formalis nequit ab actuali operatione seiungi, neque ab ipsa quocumque modo abstrahere multoque minus ea semper privari; nam quae esset possessio vel fruitio beatitudinis obiectivae separata ab actuali possessione vel fruitione, aut etiam ad actum fruendi et possidendi nunquam deducta? Certe, nec parvuli usu rationis carentes, neque actu dormientes aut distracti, ac

[1] *I Cor.*, 13, 12.
[2] *I Ioan.*, 3, 2.
[3] *I Cor.*, 9, 24.
[4] Benedictus XII, *Constitutio dogmatica «Benedictus Deus»*, Denz., n.° 530.

multu minus perpetuo amentes, dici possunt actu beati, licet actu possint habere habitus operativos.

Unde S. Thomas, exponens Aristotelem, iure scribit: «potest esse habitus [operativus] in eo qui nullum bonum facit, sicut in dormiente, vel in eo qui qualitercumque est otiosus» [1]. Cum ergo «habitus remaneant in dormiente, sequeretur, si felicitas esset habitus [operativus], quod inesset etiam dormienti per totam vitam suam vel per maximam partem eius; et hoc est *inconveniens*, quia dormiens non habet perfecte operationes vitae [sensitivae neque intellectivae], nisi eas quae pertinent ad *vitam vegetabilem*, quae invenitur in *plantis*, quibus felicitas attribui non potest» [2].

Secundo, quia impossibile est eundem hominem simul esse felicem et infelicem seu infortunatum, cum felicitas et infelicitas contrarie opponantur, et contraria nequeant esse simul in eodem subiecto. Constat autem eundem hominem quandoque habere habitus operativos bonos, scilicet virtutes, simulque infortunatum et infelicem esse, quia propter infortunia impeditur ab operando secundum eas: ut si magnus philosophus, propter aegritudinem, impediatur penitus a philosophando; vel si magnus rhetor, propter aphoniam vel aphasiam, totaliter impediatur a concionando [3]. Non potest ergo beatitudo formalis hominis consistere in solo habitu operativo, nisi quis «vellet *pertinaciter*» positionem suam defendere contra rationes *manifestas*» .

Tertio, quia beatitudo formalis seu subiectiva, cum sit summa hominis perfectio in hoc ordine psychologico et morali, nequit consistere in re imperfecta vel saltem minus perfecta huius ordinis, ut patet ex terminis. Atqui ipse habitus operativus in hoc ordine psychologico et morali est res essentialiter imperfecta vel saltem minus perfecta, quia habitus operativus essentialiter ordinatur ad eius operationem sicut ad finem immanentem, atque ideo habet essentialiter

[1] In *I Ethic.*, lect. 12, ed. cit., n.º 152.
[2] In *X Ethic.*, lect. 9, n.º 2.066. Cf. etiam in *I Ethic.*, lect. 5, n.º 67.
[3] Cf. S. THOMAS, in *X Ethic.*, lect. 9, n.º 2.067.
[4] S. THOMAS, in *I Ethic.*, lect. 5, n.º 68.

rationem *medii; medium* autem non potest habere rationem *ultimi finis* qui, in ordine psychologico et morali, est ipsa formalis beatitudo [1]. Est ergo impossibile quod beatitudo formalis hominis essentialiter consistat in solo habitu operativo.

B. *Non consistit in habitu operativo simul cum actu seu in habitu operativo actu operante secundum totum suum posse.* Si enim beatitudo formalis essentialiter foret habitus et actus simul, aut esset uterque ex aequo, aut non ex aequo. Neutrum dici potest.

α) *Non ex aequo*, quia nulla essentia vel species potest simul ex aequo esse in duobus praedicamentis, quae sunt primo diversa et irreductibilia [2]. Atqui habitus et actus sunt duo praedicamenta, quia habitus pertinet ad praedicamentum qualitatis, dum actus seu operatio est praedicamentum actionis. Ergo beatitudo formalis non potest simul ex aequo esse habitus operativus et actus.

β) *Neque inaequaliter, hoc est, secundum prius et posterius.* Vel enim esset per prius seu principaliter habitus et per posterius actus; vel e contra. principaliter actus et secundario habitus.

a) *Non primum;* quia quod est essentialiter summa et ultima perfectio immanens hominis, nequit esse principaliter id quod est essentialiter minus perfectum in hoc ordine, et secundario id quod essentialiter est magis perfectum, ut patet ex terminis. Atqui beatitudo formalis est essentialiter summa et ultima perfectio immanens hominis, tum in ordine psychologico tum in ordine morali; simulque in utroque ordine habitus habet rationem minus perfecti simpliciter, dum actus habet rationem magis perfecti, nam habitus operativus est propter operationem seu actum sicut propter finem, atque ideo tota ratio bonitatis et perfectionis habitus est ex actu [3]. Ergo impossibile est beatitudinem hominis formalem consistere essentialiter in habitu

[1] I-II, 49, 3; 71, 3.
[2] I-II, 54, 1; 56, 2.
[3] I-II, 71, 3.

operativo et in actu simul, ita quidem ut per prius seu formaliter consistat in habitu et nonnisi per posterius et quasi materialiter consistat in actu.

b) *Non secundum: tum* quia beatitudo formalis est essentialiter in suo ordine subiectivo, psychologico et morali, perfectio non admixta imperfectioni seu actus non admixtus potentiae; si autem essentialiter, licet secundario, consisteret in habitu operativo, esentialiter quoque et secundario includeret imperfectionem et potentiam, quia habitus operativus comparatur ad actum ut imperfectum et quodammodo potentiale ad actum perfectum, qui est actus ultimus [1]: *tum* etiam quia beatitudo formalis dat homini beato *maximam unitatem* psychologicam et moralem, cum sit formalis possessio beatitudinis obiectivae, quae est *maxime una et unica,* atque ita homo beatus evadit sensu pleno et perfecto *deiformis* et *ad imaginem Dei;* debet ergo excludere quancumque compositionem in ratione propriae essentiae, quam tamen includeret si essentialiter, licet secundario, esset habitus; *tum* denique quia ponere pluralittaem elementorum et, quod peius est, aliquid materiale et secundarium in constitutivo formali seu metaphysico alicuius, est contradictio in adiecto: modo autem loquimur de constitutivo metaphysico beatitudinis formalis. Est ergo impossibile dicere quod constitutivum metaphysicum beatitudinis formalis consistat in actu per prius et in habitu per posterius.

56. 2.º, *beatitudo hominis formalis non est passio.*

A. Quod patet *in primis negative, ex solutione argumentorum quibus nitebantur theologi tam speculativi quam contemplativi contrarium sentientes.*

α) Primum enim argumentum deductum ex creatione gratiae et gloriae deficit in duobus.

a) *Primo* quidem *in suo principio seu fundamento* de creatione gratiae. Non enim gratia causatur per creationem, sed educitur ex potentia obedientiali animae, atque ideo ad eius productionem concurrere possunt causae creatae, nempe Humanitas Christi et Sacramenta Novae Legis, per modum

[1] In *II de Anima,* lect. 1, n.º 216; I-II, 49, 3 ad 1.

instrumenti, licet per modum causae principalis solus Deus possit eam causare [1]. Ergo similiter neque gloria est producibilis per creationem, sed educitur supernaturaliter ex potentia obedientiali animae beatae.

b) *Deinde,* deficit *in sua applicatione.* Quando enim loquimur de beatitudine formali, non intelligimus *gloriam habitualem,* quae est ipsa gratia sanctificans in statu termini —nam beatitudo formalis non est habitus, ut paulo supra videbamus—, sed gloriam *actualem.* Haec autem gloria actualis non est actus quo Deus dat homini gloriam habitualem, sed quo homo beatus attingit actu beatitudinem obiectivam. Et hic actus necessario debet esse productus ab ipso beato cum sit actus essentialiter vitalis, et correspondet actui meritorio viae qui etiam est necessario productus ab homine iusto. Arguens autem, per illogismum, concludebat de gloria habituali, sumpta pro ipsa gratia habituali in statu termini vel pro lumine gloriae, ex quo sequeretur beatitudinem formalem essentialiter esse habitum entitativum vel operativum quod tamen ipse negat.

β) Neque plus urget secundum argumentum. Nam hoc quod dicitur, *beatificare,* potest intelligi triplici genere causae: primo, in genere causae *finalis,* et sic beatificat *obiectum* beatitudinis, quod est *beatitudo obiectiva;* quo in sensu solus Deus immediate per seipsum beatificat seipsum ceterasque creaturas beatas, ut patet ex dictis [2]; *secundo,* in genere causae *formalis,* et sic beatificat *beatitudo formalis* quae, pro Deo, est rursus ipse solus Deus, sed pro homine beato et pro angelis est necessario quid creatum et nullo modo potest esse ipse Deus, ut constat ex dictis [3]; *tertio* in genere causae *efficientis,* et sic beatificat hominem *causa efficiens beatitudinis eius formalis* quae est essentialiter quid creatum, non beatitudinis eius obiectivae quae est prorsus increata et increabilis cum sit solus Deus; at in hoc sensu tam Deus

[1] I-II, 112, 1; III, 13, 2; 62, 1.
[2] Supra, tom. II, nn. 340-354.
[3] Supra, nn. 19-38.

quam ipse homo beatus hominem beatum beatificant, licet diversimode, nempe Deus ut causa prima et homo beatus ut causa secunda, quia revera homo elicit actum formaliter possessivum beatitudinis obiectivae sub praemotione physica Dei.

Si ergo *beatificare* sumatur in primo sensu, argumentum adversariorum recte concludit, sed est extra quaestionem, quia modo loquimur exclusive de beatitudine formali: si autem in secundo sensu accipiatur, argumentum est radicaliter falsum et impossibile, quia ipse Deus nullo modo potest formaliter beatificare hominem: si denique sumatur in tertio sensu, distinguendum est: solus Deus immediate per seipsum beatificare potest per modum causae *primae* efficienter causantis beatitudinem formalem hominis, conc.; per modum causae efficientis *unicae*, nego; quia ipse homo beatus est eius causa *secunda*, immediate eam producens immediatione suppositi, licet non immediate immediatione virtutis, quae soli primae causae moventi non motae convenit [1]. In hoc ergo sensu, nullum est inconveniens dicere quod homo beatus beatificat seipsum, secundario scilicet et cum Deo et sub Deo; sicut homo iustus per proprios actus —ideoque per seipsum— meretur ipsam beatitudinem, non tamen solus, sed cum gratia et sub gratia Dei cooperante. At hoc non probat hominem beatum mere passive se habere ad eius beatitudinem formalem, quin potius contrarium demonstrat.

γ) Tertium quoque argumentum simili aequivocatione laborat. Primo enim et per se rationem praemii habet beatitudo obiectiva, secundum illud: «*Ego ero merces tua, magna nimis*» [2], et illud: «qui autem diligit me, diligetur a Patre meo; et ego diligam eum, *et manifestabo ei meipsum*» [3]. Quod et Ecclesia, per os S. Thomae, pulcherrime expressit his versibus:

---

[1] *I Sent.*, d. 37, 1, 1 ad 4.
[2] *Gen.*, 15, 1.
[3] IOAN., 14, 21.

«Se nascens dedit socium,
Convescens in edulium,
Se moriens in pretium,
Se regnans dat in praemium» [1].

Beatitudo autem formalis non habet rationem praemii nisi secundario et ut *quo*, prout scilicet est acceptio et possessio beatitudinis obiectivae, quae est ipsum praemium ut *quod*. Iam vero constat quod *se dare active est proprium solius Dei*, quia nemo dat quod non habet: solus autem Deus seipsum naturaliter et ex propriis habet. Sed homo beatus accipit Deum et habet ipsum ut possessionem et hereditatem suam, ita ut possit eo libere frui, ut vult [2]; quae quidem acceptio et habitio et fruitio non sunt mera passio, sed *actus* accipiendi et habendi et fruendi qui est ipsa beatitudo formalis, *Passio* ergo, quae significatur nomine *receptionis*, non est nisi mera denominatio *extrinseca;* quia *haec receptio est per modum acceptionis et possessionis vitalis consciae.* Sicut et in iustificatione, quando homo recipit a Deo gratiam habitualem, active et vitaliter eam recipit, Deo iustificanti consentiendo et cooperando et non mere passive se habendo veluti inanime quoddam [3].

Ceterum, ut acute animadvertit Medina, ex hoc quod praemium est a praemiante, «non sequitur intellectum nostrum non producere visionem beatificam, veluti si caeco concederetur in praemium sui operis visio, potentia visiva certo produceret visionem [4].

Neque aliud significare voluit Capreolus quando dixit quod «visio beatifica, *in quantum est beatifica*, a solo Deo est, et non ab intellectu agente vel possibili» hominis beati, sed, *in quantum visio*, est «effective ab intellectu possibili» eius [5]; nam, in quantum beatifica, stat pro obiecto seu beati-

---

[1] *Officium SS. Corporis Christi*, hymn. ad Laudes.
[2] I, 38, 1.
[3] CONC. TRIDENT., Denz., nn. 797, 814; CONC. VATICANUM, ibid., n.º 1.791.
[4] MEDINA, O. P., in I-II, 3, 2, ed. cit., p. 41 a.
[5] CAPREOLUS, O. P., in *IV Sent.*, d. 49, q. 4, a. 3, § 2, II ad 3 arg. Aureoli, ed. cit., t. VII, p. 210 b.

tudine obiectiva, sed, in quantum visio, stat reduplicative pro beatitudine formali: in tantum enim beatificat, in quantum affert beato beatitudinem obiectivam. Et sic nulla est ratio suggillationis vehementioris in Capreolum, qua delectantur Vázquez et Suárez [1].

δ) Quartum tandem argumentum ex passivitate et quiete contemplationis facili negotio solvitur. Verum quidem est in vita contemplativa non dari agitationem, sollicitudinem, multiplicitatem vitae activae; attamen contemplatio, etiam sublimior, non est mera passivitas et totalis otiositas, sed actus secundus purior, profundior, diuturnior et magis uniformis. Concedimus ergo in vita activa dari *plures actiones* quam in vita contemplativa, at negamus dari *plus actionis* seu activitatis interioris humani spiritus.

Unde Raphael de la Torre iure dixit: «ego hanc cessationem ab omni actu potius appellarem ruinam et casum contemplationis quam contemplationem, potius appellarem otiositatem quam orationem; et figmentum nullius fructus, neque meriti, neque impetrationis, neque devotionis, neque caritatis nutrimentum» [2].

Et similiter Vázquez graviter monet «non parum decipi viros aliquos spirituales qui, assidue contemplationi vacantes, existimant se in contemplatione intellectus et affectu voluntatis omnino pati et nihil agere. Hi ergo graviter decipiuntur, tum quia impossibile est huiusmodi operationes a solo Deo in nobis produci, tum etiam quia licet a solo Deo fieri possent, multo nobilius esset etiam a nobis fieri... Adde etiam quod contemplatio in via, quo excellentior est, eo magis apud Deum meretur: mereri autem non posset, nisi a nobis efficientibus, procederet, quia libera esse non posset» [3].

---

[1] Gabriel Vazquez, S. I., in I-II, disp. 9, cap. 4, n.º 18, ed. Compluti, 1599, p. 84; Suarez, S. I., *De Deo Uno*, lib. II, cap. 10, n.º 13, ed. Vives, t. I, p. 81 b.

[2] Raphael de la Torre, O. P., *De Religione*, in II-II, 82, 3, disp. 1, n.º 5, p. 74 a D. Salmanticae, 1611.

[3] Vazquez, S. I., in I-II, disp. 9, cap. 5, n.º 32, ed. cit., p. 89. Quietistarum errorem egregie confutavit N. Terzago, *op. cit.*, dissert. XI-XII, pp. 73-199, ubi etiam ostendit S. Ioannem a Cruce et S. Teresiam a Iesu

Quod si contemplatio viae non est mera passivitas, sed tanto magis vitalis et actualis quanto altior et sublimior est, a fortiori contemplatio patriae, quae est ipsa beatitudo formalis, debet esse in summo vitalitatis et actualitatis, absque ulla passivitate et potentialitate in quantum huiusmodi.

Concludamus ergo nullam esse rationem suadentem beatitudinem hominis formalem consistere essentialiter in passione.

B. *Idem etiam demonstratur positive seu ostensive.* Nam beatitudo formalis hominis, cum sit essentialiter *vita aeterna* et ultimus finis *quo* sive subiectivus, *de sui ratione* importat duo: *primo*, quod sit *vita* in actu secundo; *item*, quod sit *summa perfectio subiectiva* tam in esse psychologico quam morali hominis beati. Atqui nec vita in actu secundo, neque summa perfectio subiectiva hominis beati possunt esse mera passio.

α) *Non vita in actu secundo*, quia vita in actu secundo est *vivere*, hoc est, *exercitium vitae* in actu primo: vita autem in actu primo formaliter dependet ex anima, quae est *forma* viventis; ergo anima est *primum principium vitae* tum in actu primo tum in actu secundo. Atqui *formae* in quantum huiusmodi, *repugnat pati et esse principium passionis;* nam pati est entis in *potentia*, forma vero est essentialiter *actus*. Ergo est contradictio in terminis dicere quod vita in actu primo consistat in *pati*, quod *materiae* est, multoque magis vita in actu secundo, quae ultimum actum essentialiter dicit. Tam igitur absurdum est dicere vitam consistere in passione quam asserere animam esse corpus, formam esse materiam, actum esse potentiam.

Id quod *inductive* etiam constat. Nam *planta* dicitur vivere in actu secundo quando *exercet ab intrinseco* operationes vitae vegetativae, non quando *ab extrinseco patitur*, v. gr., combustionem aut putationem. Similiter *animal* vivere dicitur quando

---

longe a quietistarum deliramentis abesse. Item Antonius ab Annuntiatione, C. D., *Quodlibeta theologica, mystica et moralia, animarum directoribus atque confessariis perutilia*, Quodlib. 14, de exercitio mysticae theologiae, pp. 402-444, Matriti, 1712.

actu et *ab intrinseco elicit* sensationem vel appetitionem, quae sunt operationes vitae sensitivae, non quando *ab extrinseco* aliquid *patitur*, ex. causa occissionem aut mutilationem. Pariter *homo* dicitur vivere vita humana in actu secundo, quando actu *elicit* operationes vitae rationalis, ut sunt intelligere, velle, ratiocinari, eligere, non quando violentiam ab extrinseco patitur. Quod si vivere esset formaliter pati, tanto plus vivens viveret quanto plus pateretur. Constat autem maximam passionem viventis esse eam, qua ipsi mors infertur. Ex quo sequeretur vivens tunc maxime vivere quando actu et violenter moritur.

Quod autem dicitur de vita naturali hominis et inferiorum viventium, *a fortiori* valet de vita hominis supernaturali. Unde et quando homo transfertur de morte ad vitam, hoc est, de statu peccati ad statum gratiae, quae est vita supernaturalis animae, non mere passive se habet, sed consentiendo cooperatur [1]. Neque gratia sanctificans ei confertur ut otiosus et passivus maneat, sed ut, cooperante fide bonis operibus, crescat atque magis sanctificetur ac vitam aeternam eiusque augmentum mereatur [2]. Propter quod Dominus dixit: «*negotiamini*, dum venio» [3], et Apostolus: «*abundante in omni opere bono*» [4], et Apostolorum Princeps: «*satagite*, ut *per bona* opera certam vestram vocationem et electionem faciatis» [5], immo et «cum metu et tremore vestram salutem *operamini*» [6].

Quod si haec valent de vita supernaturali viae, quae tanto altior et perfectior est quanto est magis actualis et operativa, multo magis valere debent de vita supernaturali patriae, quae est formalis beatitudo. Sicut ergo vita Dei est semper in actu et absque ulla passione et potentialitate, ita etiam beatitudo formalis, qua maxime Deo viventi assimila-

---

[1] Conc. Trident., Denz., nn. 797-798, 814.
[2] Conc. Trid., ibid., nn. 803, 809, 842.
[3] Luc., 19, 13.
[4] *I Cor.*, 15, 18.
[5] *II Petri*, 1, 10.
[6] *Phil.*, 2, 12.

mur, est semper in actu perfecto et maxime ab omni passione et a potentialitate remota.

β) *Neque summa perfectio subiectiva hominis psychologica et moralis consistit in passione.* Pati enim est essentialiter imperfecti et inferioris, dum e contra agere est essentialiter perfecti et superioris. Ergo psychologice et moraliter loquendo, *motus-passio* est essentialiter imperfectus et inferior, dum e contra *motus-actio* est essentialiter perfectus et superior. Est autem contradictio in adiecto ponere summam perfectionem psychologicam et moralem *motus humani* in eo quod est essentialiter imperfectum et inferius huius generis. Et quid absurdius quam ponere summam perfectionem psychologicam et moralem hominis in nihilismo eius operativo absoluto, qui est nihilismus totalis psychologicus et moralis?

Ex quo finaliter apparet quod nec de potentia Dei absoluta potest homo esse formaliter beatus beatitudine formali a se non elicita et producta, sed ab extrinseco totaliter recepta. Nam quod est metaphysice impossibile non est obiectum potentiae Dei, etiam absolutae. Est autem metaphysice impossibile quod beatitudo formalis, qua homo formaliter beatus est, nullo modo sit ab ipso homine beato elicita et producta.

Et *ratio* huius est, quia beatitudo formalis est *vita* aeterna beati. Omnis autem vita beati est aliquo modo ab eius anima: quia anima est, per definitionem, *primum principium* vitae viventis cuius est anima; simulque quid *intrinsecum*, cum sit essentialiter *forma substantialis* eius, ideoque *intrinseca*. Si ergo loquamur de vita in actu primo, anima est immediate et per essentiam suam principium formale eius; si vero loquamur de vita in actu secundo, anima etiam est principium intrinsecum eius, non tamen immediate seu per seipsam, neque in genere causae formalis, sed in genere causae *efficientis* et mediantibus potentiis ipsius, eo quod nulla essentia vel forma creata est immediate operativa.

Et parvi refert, ad rationem *vitae* quod attinet, quod haec vita in actu secundo sit naturalis vel supernaturalis. Si enim aliquo modo non producitur active ab anima, non potest esse vita; quia de ratione vitae in actu secundo est

quod sit a vivente ut a principio intrinseco, et homo non est vivens nisi per animam suam. Est ergo metaphysice impossibile quod vita accidentalis hominis, quae est vita in actu secundo, etiamsi sit supernaturalis, non sit aliquo modo producta a vita eius substantiali, quae est immediate et formaliter per animam [1].

57. 3.º, *beatitudo formalis hominis non est mera relatio.* Aut enim esset relatio rationis, aut relatio realis.

Non relatio rationis, quia relatio rationis est merum ens logicum, non ens reale. Constat autem ex supra dictis [2] beatitudinem formalem hominis esse ens reale creatum.

Neque realtio realis. Vel enim esset relatio transcendentalis, vel praedicamentalis. Neutra esse potest.

Non relatio transcendentalis, quia haec non differt re a re relata, et necessario est mutua [3]. Patet autem ex dictis [4] beatitudinem formalem realiter et essentialiter differre ab anima beata; aliunde vero constat Deum realiter non referri ad creaturam reali relatione, licet creatura realiter ad Deum referatur [5].

Non relatio praedicamentalis. Haec enim relatio necessario praesupponit, veluti fundamentum, ens reale eiusdem generis supremi, scilicet accidentalis, quod quadruplex esse potest, nempe quantitas, qualitas, actio et passio [6]. Evidenter *non est quantitas*, quae est ordinis corporei ,dum beatitudo formalis

---

[1] De hac re videri possunt, inter alios, B. de Medina, O. P., in I-II, 3, 2, § tertia quaestio huius articuli, ed. cit., pp. 30 b-40 a; D. Báñez, O. P., in I, 12, 5, dub. 1, ed. cit., p. 266 a; D. Álvarez, O. P., *De auxiliis divinae gratiae*, lib. VII, disp. 68, ed. cit., pp. 477-486; Petrus de Godoy, O. P., In I-II, 3, 2, disp. 4, ed. cit., pp. 14-19; G. Vázquez, S. I., in I-II, 3. 2, disp. 9. ed. cit., pp. 79-92; F. Suárez, S. I., *Deo Uno*, lib. II, cap. 10, ed. cit., t. I. pp. 78-82; Ioseph a Spiritu Sancto, C. D., *Cursus theol. mystico-scholasticae*, tertium praedicabile, disp. 19, q. 5, ed. cit., t. III, pp. 698-710.

[3] Supra, nn. 19-38.

[2] Cf. Caietanus, in I, 77, 3, n.º 4; Martínez de Prado, O. P., *Quaestiones logicae in tres libros distributae*, lib. II, q. 21, nn. 22-28, pp. 418-420, Compluti, 1655.

[4] Supra, n.º 44.

[5] I, 13, 7.

[6] I, 13, 7.

est essentialiter ordinis spiritualis et incorporei: *neque passio*, quia nullus est beatus ex hoc quod patitur, sed ex hoc quod perficitur et actu est: *neque qualitas* quae, ut ex supra dictis patet, non posset esse nisi *dispositio vel habitus;* sed per dispositionem homo esset dispositus, et per habitum esset habilis ad possessionem beatitudinis obiectivae, non tamen necessario conferunt *actualem* eius possessionem, quae est beatitudo formalis, sicut fundamentum proximum relationis necessario secum fert actualem relationem quam fundat. Ergo fundamentum relationis beatitudinis formalis ad beatitudine obiectivam, quae est *relatio praesentiae beatificae hominis* beati apud Deum obiective beatificantem, per contrapositionem ad relationem distantiae seu absentiae dum peregrinatur a Deo et ambulat per fidem [1], *est actio seu operatio possessiva beatitudinis obiectivae*, ex qua resultat relatio praesentiae inamisibilis et aeternae apud Deum.

Neque tamen haec relatio praesentiae facit hominem formaliter beatum; quoniam non ideo homo beatus est, quia praesens est apud Deum, nam praesentia apud Deum non est formaliter possessiva eius, sed ex adverso, ideo praesens est apud Deum praesentia faciali, quia possidet ipsum possessione actuali perfecta, quae est per aliquam actionem seu operationem formaliter possessivam eius. Unde patet quod beatitudo formalis hominis non est essentialiter relatio praedicamentalis, sed fundamentum proximum eius, nempe operatio possessiva beatitudinis obiectivae, ad quam sequitur relatio praesentiae facialis apud Deum. Haec ergo relatio non intrat essentiam beatitudinis formalis, sed ad eam necessario consequitur.

Et hoc est quod Capreolus indicasse visus est, quando scripsit: «quoad *respectum* ad obiectum [beatificum, quod est ipsa beatitudo obiectiva], dicitur quod talis *respectus*, consideratus quoad *habitudinem mediam* [= relationem] inter suum fundamentum et terminum, *nullo modo beatificat;* sed consideratus ex parte sui *fundamenti*, quod est *visio*, et ex parte sui *termini*, quod est *obiectum* [= beatitudo obiectiva, forma-

---

[1] *II Cor.*, 5, 6.

liter possessa per visionem, quae est operatio quaedam], habet quod sit *completivum beatitudinis formalis*, in quantum scilicet est coniunctio perfectissima naturae intellectualis cum suo perfectissimo obiecto *per actum perfectissimum*, et est exhibitio beatitudinis obiectivae» [1].

Neque argumentum ex creatione et iustificatione et incarnatione confirmat oppositam sententiam, quin potius eam infirmat. Aliud enim est *creatio* passive sumpta, et aliud creatura. *Creatura*, proprie loquendo, est *substantia creata*, cui proprie convenit fieri et esse ut *quod*, non accidens quod tantum potest esse terminus *secundarius* creationis, atque ideo *concreatum* una cum substantia, si sit ei connaturale; et inter huiusmodi accidentia invenitur ipsa creatio passive sumpta, quae est relatio praedicamentalis substantiae creatae ad suum Creatorem [2], una cum ipsa *concreata*.

Similiter, aliud est *recreatio seu iustificatio* passive sumpta, et aliud *nova creatura seu iustitia*. Iustitia seu nova creatura, qua homo iustus formaliter iustus est, est qualitas quaedam eius animae inhaerens, scilicet habitus quidam entitativus, quae dicitur et est ipsa gratia habitualis; sed iustificatio seu recreatio passive sumpta, est relatio quaedam praedicamentalis hominis iustificati ad Deum iustificantem seu recreantem ut ad principium suae iustitiae.

Pariter, aliud est *persona Verbi Dei incarnati*, et aliud est *incarnatio eius* passive sumpta, secundum quod se tenet ex parte naturae humanae in qua fuit incarnata. Nam *persona incarnata* est *substantia*, et quidem *increata; incarnatio* vero, secundum quod passive se tenet ex parte naturae humanae in qua fit, est *creata*, et quidem de genere *accidentis*, nempe relatio quaedam praedicamentalis naturae humanae assumptae in unitatem personae Filii Dei, ut ad principium suae assumptionis [3].

Ergo simili modo, proportione servata, aliud est *beatitudo*

---

[1] Capreolus, in *IV Sent.*, d. 49, 1, 3, § 1, III, ad argumentum Aureoli contra primam conclusionem, ed. cit., t. VII, p. 144.
[2] *De Potentia*, 3, 3; I, 45, 3-4.
[3] III, 2, 7.

formalis hominis, *aliud beatificatio seu glorificatio* eius quasi passive considerata secundum quod se tenet ex parte hominis beatificati seu glorificati. Haec enim *beatificatio seu glorificatio* est *relatio* quaedam praedicamentalis hominis glorificati ad Deum glorificantem seu beatificantem, ut ad principium suae beatificationis; sed *ipsa beatitudo formalis* est *operatio* possessiva beatitudinis obiectivae, immediate fundans relationem illam.

Unde, sicut sophistice concluderetur, ex eo quod *creatio* passive significata est *relatio* quaedam praedicamentalis, quod *ipsa creatura*, atque ideo *omnis creatura* est de genere relationis praedicamentalis, cum potius sit substantia; vel etiam, ex eo quod *iustificatio* passive sumpta est relatio praedicamentalis, quod ipsa iustitia seu gratia sanctificans sit de genere relationis, et non potius de genere qualitatis; vel pariter, ex eo quod *incarnatio* passive sumpta, prout se tenet ex parte naturae humanae, est relatio quaedam praedicamentalis, quod ipsa persona Verbi Dei sit de genere accidentis vel quod unio hypostatica sit accidentalis: ita sophistice concluditur *beatitudinem formalem* hominis esse relationem praedicamentalem ex eo quod beatificatio eius passive significata nominat praedicamentalem relationem.

Concludendum est igitur beatitudinem hominis formalem esse de genere actionis seu operationis, ad quam immediate ac necessario consequitur relatio praedicamentalis eius ad Deum ut ad principium suae beatificationis.

58. *Secundo, probatur conclusio directe seu ostensive*, tum ex auctoritate divina, tum ex ratione theologica.

A. *Ex autoritate divina*. α) In primis, *Sacrae litterae* ita describunt beatitudinem hominis, ut *verba et locutiones adhibeant immediate et litteraliter significantia operationem*. «Haec est autem *vita aeterna*, dicebat Iesus, ut *cognoscant* te, solum Deum vivum, et quem misisti Iesum Christum» [1]; et paulo post orabat Patrem suum dicens: «Pater, quos dedisti mihi, volo ut ubi ego sum, et illi sint mecum; ut *videant*

---

[1] Ioan., 17, 3.

claritatem meam, quam dedisti mihi, quia dilexisti me ante mundi constitutionem» [2].

Alibi etiam dixit: «beati mundo corde, quoniam ipsi Deum *videbunt*» [3]; et de *angelis* beatis, quibus in *beatitudine aequales* erimus: «videte, inquit, ne contemnatis unum ex his pusillis, quia *angeli eorum in coelis semper vident faciem Patris mei*, qui in coelis est» [4].

Similiter et discipulus eius, quem diligebat Iesus: «carissimi, nunc filii Dei sumus, et nondum apparuit quid erimus; scimus quoniam, cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam *videbimus sicuti est*» [5]. Et iterum: «omne maledictum non erit amplius, sed sedes Dei et Agni in illa [Ierusalem coelesti] erunt, et servi eius servient illi; et *videbunt faciem eius*, et nomen eius in frontibus eorum».

Quibus et Apostolus concinit: «*Videmus* nunc per speculum in aenigmate, tunc autem [*videbimus*] facie ad faciem; nunc *cognosco* ex parte, tunc autem *cognoscam* sicut et *cognitus* sum» [6].

Certe, *cognoscere* et *videre* verba sunt immediate et litteraliter *operationem* significantia.

β) Deinde *Ecclesia*, in suis definitionibus et declarationibus de hominis beatitudine, verbis etiam et formulis utitur *operationem* redolentibus. «Praedicemus eum, ait Concilium Francofordiense, Deum verum et vivum, et vere Filium Dei, ut ad eius *beatissimam visionem* pervenire mereamur, *in qua est aeterna beatitudo* et beata aeternitas» [7].

Benedictus XII describit beatitudinem animarum sanctarum, dicens quod «*vident* divinam essentiam *visione* intuitiva et etiam faciali..., quodque sic *videntes* eadem divina

---

1 Ioan., 17, 24.
2 Mtt., 5, 8.
3 Mtt., 18, 10.
4 *I Ioan.*, 3, 2.
5 *Apoc.*, 22, 3-4.
6 *I Cor.*, 13, 12.
7 Concilium Francofordiense, a. 794; apud Mansi, *Collectio...*, t. 13, col. 899.

essentia *perfruuntur*, necnon quod *ex tali visione et fruitione* eorum animae, qui iam decesserunt, *sunt vere beatae*» [1].

Quod confirmat Concilium Florentinum, docens quod istae animae in *coelum* recipiuntur et *intuentur* clare ipsum Deum trinum et unum sicuti est [2]. Docet etiam Concilium quod «baptizatis nulla pro peccatis praeteritis iniungenda est satisfactio; sed morientes, antequam culpam aliquam committant, statim ad *regnum coelorum* et ad Dei *visionem* perveniunt» [3].

Profecto, *visio*, *fruitio*, *intuitio*, *operationem* formaliter significant. Quod et ex contrapositione *visionis* et *fruitionis* ad *actus* fidei et spei, qui evacuantur in patria, luculenter confirmatur: necesse est enim, ex lege contrarietatis, intelligere visionem et fruitionem per modum *actus*, sicut *actus* fidei et spei, non per modum habitus seu dotis, quia contraria sunt in eodem genere; dicit autem Benedictus XII: «*visio* huiusmodi divinae essentiae eiusque *fruitio actus* fidei et spei in eis evacuant» [4]

B. *Ex ratione theologica*. Beatitudo formalis hominis est essentialiter media inter hominem beatum [= subiectum beatitudinis] et Deum beatificantem [= beatitudinem obiectivam seu obiectum beatitudinis]. Potest ergo considerari dupliciter: uno modo, per comparationem ad hominem beatum; alio modo, per comparationem ad obiectum beatificans, quod est Deus. Atqui ex utraque parte apparet eam esse operationem quandam.

α) *Per comparationem ad hominem beatum*. Beatitudo formalis hominis est ultima perfectio psychologica et moralis eius. Iam vero ultima perfectio psychologica et moralis hominis est operatio seu actus secundus. Nam ultima perfectio subiectiva seu formalis hominis est ultimus actus eius, quia perfectio est actus, et unumquodque in tantum est perfectum in quantum est in actu, imperfectum vero in quan-

---

1 Denz., n.º 530.
2 Denz., n.º 693.
3 Denz., n.º 696.
4 Denz., n.º 530.

tum est in potentia. Atqui ultimus actus hominis est operatio seu actus secundus; quia cetera omnia, quae in homine sunt, comparantur ad operationem ut potentia vel ut actus primus, et ipsa ad nullum comparatur ut potentia.

Quinque enim sunt in anima, scilicet essentia, esse, potentia, habitus et actus seu operationes. Constat autem quod *essentia* animae, licet sit actus primus corporis, comparatur ad *esse* eius ut actus primus ad actum secundum in linea *essendi;* comparatur etiam ad potentias eius, quae sunt accidentia connaturalia ipsius, ut perfectibile ad perfectivum; et similiter *potentiae*, ad habitus operativos, qui potentias operativas perficiunt: *habitus* vero comparantur ad operationem, ut actus primus ad actum secundum; et pariter *esse*, quod est actus secundus in linea *essendi*, comparatur ad *agere*, quod est actus secundus in linea operandi, ut actus secundus secundum quid ad actum secundum simpliciter, atque ideo, quodam vero sensu, ut actus primus ad actum secundum, nam agere sequitur ad *esse*. Patet ergo quod operatio est ultimus actus in ordine psychologico et morali, atque idcirco ultima hominis perfectio formalis et subiectiva tam psychologica quam moralis. Unde et comparatur ad cetera quatuor *ut finis ad media;* nam operatio est finis potentiae operativae et habitus operativi [1], ac insuper essentiae et esse operantis, hoc est, suppositi agentis actu exsistentis, secundum illud: *unumquodque est propter suam operationem* [2]: finis autem est melior et perfectior mediis.

β) *Per comparationem ad obiectum beatificans, quod est Deus.* Beatitudo formalis hominis consistit in maxima assimilatione et coniunctione eius ad Deum, qui est beatitudo obiectiva, secundum illud: «scimus quoniam, cum apparuerit, *similes* ei erimus, quoniam *videbimus eum sicuti est*» [3]; nam et beatitudo subiectiva se habet ad obiectivam *ut finis sub fine* et ut *quo* ad *quod*, ideoque tota quanta est ad illam ordinatur,

---

[1] I-II, 71, 3 ad 3.

[2] Aristoteles, *II de Coelo*, cap. III, n.º 1, ed. cit., II, 392, 26. Cf. S. Thomas, in *IV Sent.*, d. 49, 1, 2, qla. 2, arg. 2 sed contra; I-II, 3, 2 c.

[3] *I Ioan.*, 3, 2.

et quidem haec *ordinatio* consistit praecise in *accessu* et *assimilatione* ad ipsam ut ad ultimum terminum et finem simpliciter. Atqui maxima assimilatio et maxima coniunctio hominis beatificandi ad Deum consistit in operatione. Quod quidem probatur per partes.

a) *Maxima assimilatio hominis ad Deum consistit in operatione. Primo* sane quia, cum Deus sit essentialiter Actus Purus, maxima assimilatio hominis ad eum est per id quod, *ut sic*, ita est actus ut nullo modo sit potentia. Hoc autem est actus secundus seu operatio, quae ita actuat cetera quae in homine sunt, ut a nullo hominis actuetur, sed per se primo est actus quasi antonomastice et ab eo derivatur nomen actus ad actum primum, sicut a potentia activa derivatur nomen potentiae ad potentiam passivam [1]. Unde et S. Thomas *essentiam vel formam* appellat actum *primo-primum; esse* vero actum *secundo-primum;* et *operationem*, actum *secundum*, qui est actus simpliciter dictus [2]. Id ergo quo homo maxime assimilatur Deo est actus secundus seu operatio [3].

Secundo, quia maxima assimilatio hominis ad Deum consistit in eo in quo primo et maxime salvatur *imago Dei in homine*, ut patet ex terminis. Atqui imago Dei in homine salvatur primo et maxime in actu secundo seu in operatione; quia in ea per prius salvatur quam in habitibus, et in habitibus per prius quam in potentiis, et in his per prius quam in essentia animae et esse eius [4]. Maxima ergo asimilatio hominis ad Deum, quae est per imaginem similitudinis seu glorificationis, consistit in actu secundo perfecto et ininterrupto, qui est ipsa formalis beatitudo.

b) *Maxima coniunctio hominis ad Deum habetur per operationem.* Maxima enim coniunctio hominis ad Deum est secundum actum, non secundum potentiam vel habitum; quia potentia et habitus non coniunguntur Deo, qui est beatitudo obiectiva, nisi per actus, sicut universaliter potentia

---

[1] *I Sent.*, d. 42, 1, 1 ad 1; *De Potentia*, 1, 1.

[2] *De Verit.*, 5, 8 obi. 10.

[3] Cf. *IV Sent.*, d. 49, 1, 2, qla. 2, arg. 3 sed contra et corp. a.

[4] *De Verit.*, 10, 3; I, 93, 7.

et habitus non coniunguntur obiecto nisi mediante actu. Atqui non secundum actum primum.

Non enim est possibile quod creatura coniungatur Creatori secundum *actum primum, qui est essentia vel forma;* quia tunc haberetur monophysismus pantheisticus, totaliter absurdus secundum fidem et rationem [1].

Neque etiam secundum actum primum, qui est esse, prout esse est actus proprius suppositi vel personae, quia haec unio seu coniunctio est propria solius humanitatis Christi, quae substantialiter seu personaliter unitur Verbo secundum esse eius proprium; et insuper haec coniunctio non est formaliter beatificativa animae Christi [2], cum neque Deo attribuatur beatitudo secundum essentiam vel esse eius, sed secundum intelligere [3].

Ergo maxima coniunctio puri hominis ad Deum fit *per actum secundum simpliciter dictum, qui est operatio.*

Patet igitur ex omnibus hucusque dictis beatitudinem formalem hominis essentialiter consistere in operatione eius.

---

[1] III, 2, 1.
[2] III, 7, 1 ad 2.
[3] I, 26, 2 c. et ad 1.

CAPUT TERTIUM

ENODANTUR DIFFICULTATES

59. More suo S. Doctor difficultates excitat principales, procedendo a maiori ad minorem. *Prima* enim et *principalis* sumitur ex *autoritate divina*, quae est *proprium et apodicticum medium* argumentandi in Sacra Theologia [1]. *Secunda* et *debilior* accipitur *ex auctoritate theologorum* (Boetii), quae est quidem medium *proprium* argumentandi in hac scientia, licet non apodicticum sed solum *probabile*, si unus vel alter tantum theologus adhibeatur, ut in casu praesenti [2]. *Tertia* denique, eaque *debilissima* —quae *materialiter* continet *quatuor* obiectiones, a tertia usque ad sextam, sed *formaliter est una* tantum quia quatuor illae procedunt *ex eodem medio formali*—, sumitur *ex ratione naturali*, quae de se *non est medium proprium neque apodicticum* argumentandi in Theologia, sed extraneum et probabile tantum, licet appropriatum et elevatum a proprio medio, et tunc evadit *ratio theologica* [3].

60. *Prima difficultas (ex auctoritate divina).* Beatitudo formalis hominis est *vita aeterna* eius, secundum illud Apostoli: «habetis fructum vestrum in sanctificationem; *finem vero vitam aeternam*» [4]. Atqui vita hominis non est operatio,

---

[1] I, 1, 8 ad 2.
[2] I, 1, 8 ad 2.
[3] I, 1, 8 ad 2; 5 ad 2.
[4] *Rom.*, 6, 22.

sed essentia eius, iuxta illud Philosophi: τὸ δὲ ζῆν τοῖς ζῶσι τὸ εἶναι ἐστιν [1]. Ergo beatitudo formalis hominis non est operatio, sed aliquid pertinens ad essentiam vel esse eius.

61. *Respondetur. Dis. mai.:* beatitudo formalis hominis est vita aeterna eius, vita aeterna in actu primo, *nego*, vita aeterna in actu secundo, *conc. Contradist. min.:* vita hominis non est operatio sed essentia eius, vita in actu primo, *conc.;* vita in actu secundo, *nego*.

Et nego consequens et consequentiam.

Hoc nomen, *vita*, dicitur dupliciter: uno modo, *ipsa essentia vel substantia viventis*, «cui convenit secundum suam naturam movere seipsum vel agere se quocumque modo ad operationem» [2], et ideo appellari solet *vita in actu primo;* alio modo, «*ipsa operatio viventis*, secundum quam principium vitae [seu vita in actu primo] *in actum* reducitur» [3], atque idcirco vocari solet *vita in actu secundo*.

Quae duplex significatio nominis, *vita*, non est univoca, sed *analoga*, eo quod nominat *res diversi praedicamenti;* nam loquentes de vita *naturali*, vita in actu primo est *vita substantialis*, eo quod significat ipsam *substantiam* viventis, dum vita in actu secundo est *vita accidentalis*, eo quod nominat *operationem vitalem* viventis, quae est de categoria *accidentis:* similiter et loquentes de vita *supernaturali* hominis, vita in actu primo est *qualitas*, nempe ipsa gratia habitualis, dum vita in actu secundo est *operatio vitalis* supernaturalis, quae est in categoria *actionis*, licet utraque sit *vita accidentalis*, eo quod nominat rem de categoria accidentis. Consequenter nomen, *vita*, dicitur secundum prius et posterius in utroque ordine de vita in actu primo et de vita in actu secundo; nam *quoad nos et secundum impositionem nominis*, per prius dicitur de vita in actu secundo quam de vita in actu primo, eo quod prius cognoscimus operationes vitae quam earum principium: at *quoad se et secundum rem significatam per nomen*, dicitur per prius de vita in actu primo quam de vita in actu secundo,

---

[1] Aristoteles, *II de Anima*, cap. 4, n.º 4, ed. cit., III, 449, 2.
[2] I, 18, 2.
[3] I-II, 3, 2 ad 1.

quia ibi primo salvatur ratio vitae secundum propriam significationem nominis huius; est enim *vita* abstractum *viventis*, sicut cursus abstractum currentis, *vivens* autem seu *vivum* est praedicatum substantiale, ut patet inspicienti arborem porphyrianam [1].

Est autem *impossibile*, si loquamur de vita hominis *naturali* et de *formali eius beatitudine naturali*, quod haec beatitudo consistat essentialiter in vita substantiali seu in actu primo, quia tunc omnes homines naturaliter et necessario essent beati, sicut naturaliter et necessario sunt vivi hoc genere vitae: quod patet esse falsum, cum videamus plures homines simul viventes et infelices. Beatitudo ergo seu vita beata naturalis reponenda est in vita humana in actu secundo, hoc est, in aliqua operatione vitae. Ac revera, secundum operationes naturales vitae, quibus principaliter intendit homo, distinguimus vitam eius in activam, contemplativam et voluptuosam seu bestialem; et consequenter veram eius beatitudinem in activam et contemplativam, *falsam* appellantes quae vitam voluptuosam persequitur [2].

Quod si de beatitudine *supernaturali* loquamur, adhuc est magis *impossibile* eam identificare cum vita substantiali hominis; quia, ultra inconvenientia posita pro beatitudine naturali, sequeretur gravissimum inconveniens reducendi talem beatitudinem in essentiam vel naturam humanam, quod est aequivalenter negare propriam eius *supernaturalitatem*. Iure ergo S. Doctor concludit quod «*esse* hominis, qualecumque sit, non est hominis beatitudo; *solius* enim *Dei* beatitudo est *suum esse*» [3], quia de *solo* Deo dici potest vere quod *Ipse est sua beatitudo* [4].

Sed neque beatitudo formalis *supernaturalis* consistere potest in vita *supernaturali in actu primo*, sed solum *in actu secundo*, hoc est, in *operatione* vitali supernaturali; *tum* ex

---

[1] I, 18, 2; *I contra Gent.*, cap. 98, arg. 1.
[2] *III Sent.*, d. 35, 1, 1, arg. 3 sed contra, ed. cit., n.º 9; in *I Ethic.*, lect. 5, nn. 57-59; I-II, 69, 3.
[3] I, 3, 2 ad 1. Cf. I, 26, 1 ad 2; 2 ad 1.
[4] *I contra Gent.*, cap. 101.

proportione cum vita et beatitudine formali naturalis ordinis; *tum* etiam quia vita hominis supernaturalis in actu primo est gratia habitualis eius, et constat fide et experientia non omnes habentes gratiam sanctificantem eo ipso esse beatos beatitudine supernaturali perfecta, de qua loquimur in tota hac quaestione.

Quando ergo beatitudo formalis perfecta hominis appellatur *vita aeterna*, quae est vita supernaturalis consummata, intelligenda est necessario vita aeterna *in actu secundo*, hoc est, *operatio* aliqua vitalis, non vita aeterna in actu primo. Unde et signanter Scriptura dixit: «*haec est autem vita aeterna*, ut *cognoscant* te solum verum Deum et quem misisti Iesum Christum» [1]; cognoscere enim est *operatio vitalis* in actu secundo.

62. *Secunda difficultas (ex auctoritate theologorum,* scilicet Boetii). Boetius definit beatitudinem hominis formalem: «*status* omnium bonorum congregatione perfectus» [2]. Atqui *status* nominat habitum, non actum seu operationem. Ergo beatitudo hominis formalis non est operatio, sed habitus.

63. *Respondetur dupliciter.*

Primo, negando suppositum, scilicet Boetium eo in loco definivisse beatitudinem hominis *formalem*. Sensus enim formulae boetianae non est determinandus a priori, secundum arbitrium eam adducentis, sed ex contextu ipsius Boetii. Atqui *totus contextus Boetii est de una beatitudine obiectiva, non de beatitudine formali*. Nam in toto illo libro, ut ex supra dictis patet [3], enumerat primo et confutat falsa philosophorum opinamenta de beatitudine hominis *obiectiva*, ac dein ipse inquirit et determinat ubi reapse consistat talis *obiectiva* beatitudo, nihil curans de definienda beatitudine formali. Quod ad sensum patet legenti contextum immediatum, ex quo illa verba desumpta sunt; «omnis mortalium cura, inquit Boetius, quam multiplicium studiorum labor exercet, diverso

[1] Ioan., 17, 3.
[2] Boetius, *De consolatione philosophiae*, lib. III, prosa 2, n.º 3, 3, ed. cit., p. 47, 15-16.
[3] Supra, nn. 33-34.

quidem calle procedit, sed ad *unum tamen beatitudinis finem nititur pervenire; id autem est bonum, quo quis adepto, nihil ulterius desiderare queat.* [Agitur ergo *de bono adepto*, quod est beatitudo obiectiva; *non de adeptione boni*, quae est beatitudo formalis]. *Quod quidem est omnium summum bonorum, cunctaque intra se bona continens*, cui, si quid aforet, summum esse non posset, quoniam relinqueretur extrinsecus, quod posset optari. *Liquet igitur esse beatitudinem statum bonorum omnium congregatione perfectum*» [1]. Patet ergo quod auctoritas Boetii non est ad rem de qua in praesenti loquimur.

Et inde etiam apparet error arguentis in *Minori*. Quia enim arguens putavit Boetium esse locutum de beatitudine *subiectiva* seu formali, verbum, *status*, interpretatur *subiective* seu psychologice, *pro qualitate stabili et permanenti* quae est *habitus*. At haec interpretatio falso nititur supposito, quia Boetius ibi loquitur *de sola beatitudine obiectiva;* et ideo oportet intelligere *statum obiective seu* ontologice, non subiective seu psychologice. Vult igitur dicere Boetius quod beatitudo obiectiva debet esse bonum solidum, *stabile*, substantivum, *incorruptibile;* non bonum fugax, *labile*, transiens seu accidentale, *corruptibile et fragile*, sicut revera sunt divitiae, honores, potestas humana, voluptas et alia huiusmodi, in quibus nonnulli falso ponebant beatitudinem suam obiectivam.

Secundo, respondetur quod, *dato et non concesso Boetium loqui de beatitudine formali*, nondum sequitur conclusio arguentis. Nam de beatitudine formali possumus dupliciter loqui: uno modo *integraliter*, et per modum simplicis *descriptionis*, quo in sensu in beatitudine formali includuntur omnia et singula quoquo modo ad beatitudinem subiectivam pertinentia, quae multa sunt tam ex parte animae quam ex parte corporis; alio modo *essentialiter* et per modum *verae definitionis essentialis*, quo in casu non includuntur in beatitudine formali quaecumque aliquo modo ad eam spectant,

[1] Boetius, *De consolatione philosophiae*, lib. III, prosa 2, nn. 2-3, ed. cit., p. 47-, 8-16.

sed *unun tantum*, illud scilicet quod est radix et principium ceterorum.

Formula ergo Boetii *posset adaptari, per sensum accommodatitium*, ad exprimendam beatitudinem formalem *in primo sensu*, scilicet totum complexum bonorum quibus beatus subiective perfunditur, quia revera status beatificus hominis beati complectitur «statum omnium bonorum congregatione perfectum».

Sed ad exprimendam beatitudinem formalem *in secundo sensu*, de quo unice loquimur in praesenti, *nullo modo adaptari potest*, quia pluralitas non potest adaptari, nisi per puram aequivocationem, ad significandam unitatem.

Et haec est responsio, quam hic dat S. Thomas, per distinctionem inter *statum beatificum* [= beatitudinem integralem] et ipsam *essentiam beatitudinis*, qua beatus ponitur in huiusmodi statu, melius solvens difficultatem quam in Sententiis [1].

Quocumque autem modo sumatur beatitudo formalis, *status* non significat *habitum*, sed potius *quietem* plenitudinis et actualitatis, per contrapositionem ad *motum* et *agitationem* imperfectionis et potentialitatis tendentis et conantis in perfectionem et complementum suum. Unde Dionysius Cartusianus, in hoc sensu, recte scribit: «*status* quandam *quietationem* importat; et quia per felicitatem mens *quietatur et immobilitatur* in summo bono, felicitas *status* vocatur: nam et *actus*, qui est felicitas, non consistit in motu sed *in quiete*» [2], hoc est, non in actione sed in contemplatione.

---

[1] *IV Sent.*, d. 49, 1, 2, qla. 2 ad 1. Hanc S. Thomae distinctionem breviter recolit Petrus Paludanus, in *IV Sent.*, d. 49, 5. 1, ed. cit., fol. 232 rb; clarius autem et uberius expendit Durandus, in *IV Sent.*, d. 49 ed. cit., fol. 270 rb, a quo posteriores theologi mutuo acceperunt.

[2] Dionysius Cartusianus, *Enarrationes in V libros Boetii de consolatione philosophiae*, lib. III, prosa 2, art. 6; *Opera omnia*, ed. cit., t. 26, p. 303 b. Quibus similia iam pridem dixerat S. Albertus Magnus, scribens: «beatitudo non est nisi in genere *actus*, et *summum* illius actus dicitur *status*; et sumitur *status* secundum illum modum quo quaelibet res, quando est in *summo* sui, dicitur habere *statum*»; quia iam non amplius progreditur, sed cum ad summum pervenerit, ibi *sistit* (*IV Sent.*, d. 49, 6, ad 9, ed. cit., t. 30, p. 676 b. Cf. etiam in *I Ethic.*, tract. 6, cap. 2, n.º 29, t. 7, p. 87.

Et sic apparet quod in verbis Boetii nullum est reale fundamentum pro sententia S. Bonaventurae de essentia beatitudinis formalis.

64. *Tertia difficultas (ex ratione)*. Beatitudo formalis hominis est aliquid *unum* (obi. 5), *in eo exsistens* (obi. 3), *modo permanenti* (obi. 4) et *ininterrupto* (obi. 6). Atqui operatio hominis non est una, sed multiplex: non est in eo exsistens, sed ab eo exiens, quia operatio non est per modum ingressus in operantem sed per modum egressus seu exitus ab eo —est enim operatio *ab* operante, sicut actus *ab* agente—; neque permanet in ipso, sed transit, cum sit motus quidam; neque finaliter est continuata et perseverans, sed frequenter interrumpitur somno, aegritudine, occupatione vel etiam simplici quiete. Ergo beatitudo formalis hominis non est operatio eius.

65. *Respondetur. Dis. mai.:* beatitudo formalis hominis est quid essentialiter unum et in eo permanenter et ininterrupte inhaerens, beatitudo formalis imperfecta, ut est beatitudo huius vitae, tum naturalis tum supernaturalis, *nego;* beatitudo formalis perfecta et consummata, quae est beatitudo supernaturalis alterius vitae, *conc.*

Contradist. min.: operatio hominis non est quid essentialiter unum et in eo permanenter et ininterrupte inhaerens, operatio non formaliter beatifica, immo et operatio beatifica imperfecta tam naturalis quam supernaturalis huius vitae, *conc.;* operatio formaliter beatifica perfecta alterius vitae, *nego*.

Et nego consequens et consequentiam.

Beatitudo formalis, cum sit quid essentialiter *subiectivum*, hoc est, *psychologicum et morale*, non est nomen univocum sed analogum, quod multipliciter, secundum prius et posterius, dicitur de diversis subiectis eius, nempe de diversis substantiis intellectualibus, quae solae sunt beatitudinis capaces, ut supra notatum est [1].

Sunt autem tria quasi genera substantiarum intellectualium, nempe Deus, angeli et homines quibus, consequenter,

---

[1] Supra, tom. I, nn. 954-955; tomo II, n.º 178.

diversimode convenit formalis beatitudo. Deo enim naturaliter convenit beatitudo formalis per essentiam, «quia idem est ei esse et beatum esse» [1], cum «ipsum esse eius sit operatio eius, quia non fruitur alio, sed seipso» [2]. Quae quidem divina operatio est una et unica et increata, sicut ipse Deus, cum quo realiter identificatur: neque in eo distinguuntur beatitudo naturalis et supernaturalis, imperfecta et perfecta, quia nihil potest esse supernaturale Deo, neque imperfectio ulla potest in eum cadere. Dicendum est ergo quod beatitudo formalis Dei est essentialiter increata seu per essentiam atque ideo una et unica, et consistit in operatione qua se perfecte fruitur; «non enim beatitudo convenit ei secundum rationem essentiae, sed magis secundum rationem intellectus» [3], ita quidem ut «nec ipse Deus beatus esset, si se non cognosceret et amaret» [4].

Substantiis vero intellectualibus creatis, sive angeli sive homines sint, non convenit naturaliter beatitudo formalis; quia illi soli convenit naturaliter et per essentiam suam beatitudo formalis; cui naturaliter et per suam essentiam convenit esse beatitudo obiectiva; quod solius Dei est. Consequenter, nulli creaturae intellectuali est idem esse et beatum esse, sed omnis beatitudo formalis cuiuscumque creaturae debet esse creata et per participationem, ac insuper necessario distinguenda in naturalem et supernaturalem [5]. Sicut ergo beatitudo obiectiva creaturae intellectualis est necessario extra ipsam, nempe ipse Deus, ut patet ex dictis [6]; ita etiam beatitudo eius formalis est realiter et necessario distincta ab ipsa essentia et ab ipso esse creaturae beatae. Itaque omnis creatura intellectualis, ut de facto beata sit, debet *moveri* in beatitudinem obiectivam tam naturalem quam supernaturalem *per actum vel operationem* suam, quam etiam *formaliter* non *attingit* nisi per aliquam *operationem*. Ex quo patet quod

1 I, 62, 4.
2 I-II, 3, 2 ad 4.
3 I, 26, 2 ad 1.
4 *De Verit.*, 29, 1.
5 I, 62, 1 et 4.
6 Supra, tom. II, nn. 340-354.

beatitudo formalis cuiuscumque creaturae intellectualis consistit essentialiter in *operatione*.

Sed omnis creaturae intellectualis oportet triplicem beatitudinem formalem distinguere: unam *naturalem* et imperfectissimam; aliam *supernaturalem* et imperfectam seu *inchoatam*, quae est beatitudo supernaturalis *viae;* tertiam denique *supernaturalem* et perfectam seu *consummatam*, quae est beatitudo supernaturalis *termini* seu *patriae*.

Si ergo loquamur de beatitudine formali *naturali*, *angeli* eam habebant ab initio creationis propriae essentiae et proprii esse, et quidem per unam et unicam operationem naturalissimam et ininterruptam, quatenus per propriam essentiam intuitive visam ut imaginem naturalem Dei, Deum ipsum naturaliter cognoscunt et contemplantur absque ullo discursu [1]; sed *homines* illam non habent ab initio sui esse, quia tunc nondum gaudent usu rationis, sed post plures annos et post longum exercitium rationis et voluntatis.

Et quidem, si sermo fiat de beatitudine *activa*, quae maxime imperfecta est, haec non solum exigit plures operationes ut acquiratur, verum etiam ut, iam acquisita, exerceatur, quia *de ratione vitae activae est circa multa occupari.* Attamen, ab hac activa beatitudine excluditur formaliter *effectio* quae est operatio transiens in exteriorem materiam, atque ideo potius est perfectio operati quam operantis; sed essentialiter consistit *in actione*, ut nomine ipso beatitudinis *activae* patet: quae actio est essentialiter operatio vitalis et immanens, et perfectio operantis. Licet igitur beatitudo formalis hominis sit essentialiter operatio eius, non tamen omne genus operationis potest esse formaliter beatificum, sed solum genus operationis immanentis [2]. Quod vel ex eo etiam patet, quia operationes transeuntes possunt esse corporis non viventis, puta lapidis aut ligni mortui, quo quis lapidatur aut flagellatur: non vivendi autem beatitudo convenire non potest. Neque ex eo, quod operatio significatur ut *ab* operante,

1 *De Verit.*, 8, 3; I, 56, 3; 58, 4; 62, 1.
2 In *IX Metaph.*, lect. 8, n.° 1.865; *III contra Gent.*, cap. 36; I-II, 3, 2 ad 3.

excluditur quod possit esse *in* operante, ut arguens imaginatur. Hoc enim valet de sola operatione transeunti, non de operatione immanenti. Concluderet autem, si operans secundum idem genus causae esset principium et subiectum operationis eius, quia tunc esset oppositio quaedam directa activi et quasi passivi: sed est secundum diversum genus causae, quia operatio est *ab* operante in genere causae efficientis; *in* operante vero, secundum genus causae quasi materialis.

Si vero agitur de beatitudine *contemplativa*, quae perfectior et altior est, plures quoque operationes postulat ut acquiratur a nobis; sed, quando iam est perfecte acquisita secundum genus suum, unica operatione exercetur circa unicum obiectum, quod est beatitudo obiectiva. Attamen ratione corporis corruptibilis, quod aggravat animan, homo non potest in hac vita semper actu contemplari beatitudinem obiectivam naturalem, quae est Deus ut est Auctor naturae, sed cogitur homo actum saepius interrumpere somno, aegritudine vel alia quacumque exteriori occupatione sine qua vita praesens transigi non potest: nihilominus, quia possidet habitum Sapientiae, hanc operationem contemplativam semper in promptu et in praeparatione animi habere potest, et ita quodammodo accedit ad perfectam unitatem in suo genere. Et cum anima fuerit a corpore separata, plenam continuitatem, quodammodo sicut angeli, habere poterit [1].

Sed quia imperfectum est propter perfectum sicut propter finem, beatitudo activa naturalis ordinatur ad beatitudinem naturalem contemplativam sicut medium ad finem et sicut secundum quid ad simpliciter; nam et prudentia, in cuius actu consistit beatitudo activa, ordinatur ad Sapientiam, in cuius actu consistit beatitudo contemplativa, sicut ministra et ostiara ad Reginam, ut pulchre docet S. Thomas: prudentia, inquit, «imperat de his quae ordinantur ad Sapientiam, scilicet quomodo homines debeant ad Sapientiam pervenire: unde in hoc est prudentia seu política *ministra* Sapientiae; introducit enim ad eam, praeparans ei viam, sicut *ostiarius* ad

[1] I, 89, 1 et 2.

Regem» [1]. Itaque «prudentia considerat ea quibus pervenitur ad felicitatem [contemplativam, quae est beatitudo simpliciter dicta]; sed Sapientia considerat ipsum obiectum felicitatis [= beatitudinem obiectivam], quod est altissimum intelligibile», nempe Deus [2]. Et ratione huius ordinationis ad unitatem actus Sapientiae circa unum obiectum, ipsa vita et beatitudo formalis activa unitatem moralem suscipit et quodammodo *psychologicam* ex activa ordinatione Sapientiae convocantis totam vitam activam ad suum finem.

Quod si ulterius ascendamus ad beatitudinem formalem *supernaturalem inchoatam seu viae*, in angelis consistebat in uno solo actu perfecto, quo plene conversi sunt ad Deum ut ad ultimum finem obiectivum supernaturalem, licet in tali operatione considerari possint diversa instantia seu adspectus [3], qui eius unitatem psychologicam et moralem non tollunt; sed *in hominibus* distinguitur in activam et contemplativam, quarum neutra eis convenit ab initio nativitatis, etiamsi tunc rite fuerint baptizati, quia tunc nondum habent usum rationis, sine quo beatitudo formalis non datur.

Beatitudo ergo *activa supernaturalis*, quae est vita activa huius ordinis, necessario consistit in pluribus operationibus, quae circa multa versantur, eo fere modo quo de beatitudine activa naturali dictum est. Maiorem tamen adunationem, firmitatem et continuitatem habere potest quam naturalis, praesertim quando exercetur ex plenitudine vitae contemplativae per modum cuiusdam extensionis et redundantiae eius, ut in viris sanctis conspicimus: haec enim vita activa maxime consistit in actu doni consilii, quo prudentia infusa perficitur unaque cum ea ceterae virtutes morales infusae, quae a prudentia dependent.

E contra *vita contemplativa supernaturalis*, quae est *beatitudo contemplativa supernaturalis huius vitae*, consistit essentialiter *in una operatione doni Sapientiae circa unum neces-*

[1] I-II, 66, 5 ad 1. «*Actio* moralis [et maxime actio ipsius Prudentiae] est *ostium* per quod ad *contemplationem* Sapientiae intratur» *(De Virtutibus Cardinalibus*, 1 ad 4.)

[2] I-II, 66, 5 ad 2.

[3] I, 62, 2 et 5; I-II, 5, 7.

sarium, quod est ipse Deus ut supernaturaliter beatificator[1]. Quae quidem operatio, licet aliquando interrumpatur propter necessitates et impedimenta vitae praesentis, multo tamen diutius durare potest quam operatio contemplativa naturalis, praesertim in animabus valde purificatis et elevatis[2]. Et *in animabus sanctis separatis, quae sunt in purgatorio*, et modum quasi angelicum induunt, haec operatio contemplativa sine ulla interruptione videtur esse.

Si denique ascendamus usque ad ipsam beatitudinem formalem *supernaturalem consummatam seu termini, haec non est nisi contemplativa*, quia vita activa proprie dicta non manet in patria[3]; et quidem consistit essentialiter *in uno actu visionis intuitivae divinae essentiae continuo et sempiterno, absque ulla interruptione vel alternatione*[4]. In quo *per omnia* convenimus cum angelis beatis, quia «erimus *sicut angeli* in coelo, qui *semper* vident faciem Dei Patris» et Filii et Spiritus Sancti[5]. Quantum ergo ad hanc beatitudinem supernaturalem consummatam, beatitudo formalis est eiusdem speciei atomae apud angelos et apud homines, sicut et ipsa gratia sanctificans et filiatio divina sunt eiusdem speciei atomae apud utrosque. Et de hac beatitudine loquimur directe in praesenti.

Cum igitur haec essentialiter consistat in una operatione immanenti et vitali continua et ininterrupta per totam aeternitatem, ut patet ex modo dictis, obiectio penitus falsa deprehenditur. Fundatur enim tota obiectio in anthropomorphismo quodam operationis humanae naturalis huius vitae, cum tamen beatitudo formalis de qua loquimur consistat in alio modo et genere vitae, nempe in vita supernaturali consummata, quae est vita quasi divina, omnino trascendens modum naturalem nostrae vitae praesentis, secundum illud: «oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus iis, qui diligunt illum»[6].

---

1 II-II, 180, 3.

2 II-II, 180, 8.

3 II-II, 181, 4.

4 BENEDICTUS XII, *Constitutio dogmatica «Benedictus Deus»*, Denz., n.º 530.

5 MTT., 22, 30.

6 *I Cor.*, 2, 9.

QUAESTIO SECUNDA

DE GENERE PSYCHOLOGICO BEATITUDINIS FORMALIS

66. Apparet igitur ex hucusque dictis beatitudinem formalem nostram esse reducendam ad categoriam actionis, utpote quae essentialiter consistit in operatione vitali ipsius hominis beati.

At vero ex una parte constat eam non esse operationem nudae potentiae, sed potentiae ditatae et informatae habitu operativo; eo quod beatitudo formalis, cum sit maxima perfectio vitalis hominis beati, debet esse summa et perfectissima operatio eius: ex alia autem comperta res est hominem esse susceptivum multigenae operationis vitalis pro diverso potentiarum et habituum genere a quibus tales operationes eliciuntur[1].

---

1 Supponimus enim ut manifestum et indubitatum beatitudinem hominis formalem necessario esse operationem ab aliqua animae potentia immediate elicitam, non ab ipsa essentia animae secundum se; quia nulla substantia creata est immediate operativa, cum non sit essentialiter suum esse neque ideo suum agere. (Cf. I, 54, 1-2; I-II, 49, 4; 50, 2).

Neque contrarium docent de sublimiori contemplatione viae, et consequenter de contemplatione consummata patriae, maiores mystici catholici, ut Dionysius, Taulerus, B. Henricus Suzo, Ruysbroeck et S. Ioannes a Cruce, qui frequenter loquuntur de contemplatione peracta in profundissimo centro ipsius animae cum absoluto totalique silentio potentiarum et operationum eius. Loquuntur enim de silentio potentiarum et operationum *externarum* vitae sensitivae et naturalis, quae superficialis est et exterior; item de silentio vitae *activae* supernaturalis, quatenus haec sollicitudinem et turbationem circa plurima retinet adhuc; immo et de silentio vitae *contem-*

Oportet ergo determinare *genus psychologicum* operationis humanae beatificae ex duplici capite: *primo*, ex parte *potentiarum* vitalium eius; *secundo*, ex parte *habituum* eius operativorum.

Et quidem incipiendum est a determinatione ex parte potentiarum: tum quia hae sunt naturaliter priores habitibus operativis qui eis inseruntur; tum etiam quia communiores sunt et magis indeterminatae quam habitus ideoque plus habent de ratione *generis*.

---

plativae nondum perfectae sed inchoatae, quae scilicet est *cum proprio conatu* contemplantis: et appellant ad contemplationem *puram et infusam*, quae suavissima et profundissima est, licet ab animae potentiis elicita, ut exactissime explicat S. Ioannes a Cruce (*Llama de amor viva*, canción primera, nn. 9-14; ed. cit., t. IV, pp. 12-16. Vide etiam Iosephum a S. Sancto, C. D., *Cursus theologiae mystico-scholasticae*, I Praedic., disp. I, q. 2, nn. 22-23; ed. cit., t. II, pp. 13-14; II Praedic., disp. XII, q. 1, ibid., pp. 577-585).

SECTIO PRIMA

DE GENERE PSYCHOLOGICO BEATITUDINIS FORMALIS EX PARTE POTENTIAE

67. Sunt autem duo genera potentiarum animae: aliud potentiarum *organicarum*, quae radicaliter quidem sunt ipsius animae sed formaliter sunt totius compositi humani ex anima et corpore organico; aliud potentiarum *anorganicarum sive pure spiritualium*, quae solius animae sunt ut radicis et subiecti.

Inquirendum est ergo utrius generis sit operatio beatifica.

CAPUT PRIMUM

AN BEATITUDO FORMALIS HOMINIS SIT OPERATIO POTENTIAE ORGANICAE

68. Atqui potentiae organicae sunt duplicis generis: aliae *vegetativae;* aliae *sensitivae.*

Examinandum est igitur an in aliqua ex his consistat formalis beatitudo.

Art. I.—Utrum beatitudo sit operatio potentiae vegetativae

69. Porro evidens est beatitudinem formalem humanam *non esse operationem alicuius potentiae vegetativae.*

70. *Primo* quidem, quia beatitudo formalis, inter omnia entia huius mundi adspectabilis, est propria hominis, non communis homini et plantis [1]. Operatio autem potentiae vegetativae est communis homini et plantis, nam et plantae nutriuntur, augescunt et generant.

Secundo, quia beatitudo formalis attingit bonum infinitum, quod est Deus, extra et supra omne bonum creatum exsistens: e contra, operatio potentiae vegetativae non attingit per modum obiecti nisi proprium corpus cui anima substantialiter unitur [2].

---

[1] Cf. quae supra dicta sunt, tom. I, nn. 954-955; t. II, n.° 178.
[2] I, 78, 1.

Iure ergo S. Thomas scribit: «manifestum est quod in aliquo *opere* vitae consistit hominis felicitas. Non autem potest dici quod secundum quodcumque vivere attendatur hominis felicitas, quia vivere est commune plantis; sed felicitas quaeritur sicut quoddam *proprium* hominis bonum: dicitur enim bonum *humanum*.

Pari autem ratione, species vitae, quae dicitur nutritiva vel augmentativa, separanda est a felicitate; quia etiam haec communia sunt plantis. Et ex hoc accipi potest, quod felicitas non consistit neque in sanitate, neque in pulchritudine, neque in fortitudine, enque in proceritate corporis: omnia enim haec acquiruntur per operationem huius vitae»[1].

Solum ergo manet determinandum an beatitudo formalis hominis sit operatio potentiae sensitivae vel rationalis. Et hoc est quod S. Thomas investigat in suo articulo tertio.

Art. 2.—Utrum beatitudo consistat in operatione potentiae sensitivae

§ I

DIVERSAE THEOLOGORUM ET HAERETICORUM SENTENTIAE

71. Non defuerunt, saeculorum decursu, qui dicerent beatitudinem hominis formalem essentialiter consistere in aliqua operatione *sensitivae* potentiae, sive apprehensivae sive appetitivae.

Quae quidem sententia *duplicem* formam principalem *induit*.

72. *Prima* docet *totam* beatitudinem formalem hominis consistere in operatione sensitivae partis. Quae tamen *tribus modis* fuit a diversis proposita.

Primus modus, isque radicalis, est *epicureorum* ponentium *totam* hominis beatitudinem *obiectivam* in bonis corporalibus,

---

[1] In *I Ethic.*, lect. 10, nn. 123-124.

et consequenter *totam* beatitudinem *formalem* in operatione potentiarum sensitivarum, qua talia bona formaliter attingerentur et possiderentur.

Secundus modus est eorum, qui beatitudinem quidem obiectivam ponentes in solo Deo, eum tamen corporeum et figuram humanam habentem fingunt, ob idque *anthropomorphitae* vocantur; atque ideo beatitudinem formalem hominis reponunt *in operatione sensus visus*, dicentes *totum Deum videri oculis corporeis*.

Anthropomorphismum professi sunt, ultra maiorem gentilium partem et populum *simplicem* iudaeum[1], Audius ex Mesopotamia († circa 372), qui sectam audianorum seu anthropomorphitarum proprie dictam condidit, latissime postea inter monachos Nitriae[2] et Montis Calamon[3] propagatam. Neque defuerunt episcopi, ut Uranus in Mesopotamia et Silvanus in Gothia, huic doctrinae adherentes, quin etiam et tempore S. Augustini[4].

Quibus accedunt, saeculo v, euchitae seu enthusiastae, qui iactabant «se et Patrem videre et Filium et Spiritum Sanctum *oculis corporeis*, Spiritusque adventum *sensu* percipere»[5]; et «profitentur sanctissimam, vivificam et beatam Trinitatem, quae omni creaturae secundum substantiam in-

---

[1] *I Contra Gent.*, cap. 20 in fine.

[2] Narrat Casianus angustias monachi Serapionis qui, multis auctoritatibus Scripturae et rationis momentis convinctus per abbatem Paphnutium de errore anthropomorphismi in quem ex sua rusticitate lapsus fuerat, cum ad orationem pro more veniret nec posset sibi Deum sensibiliter repraesentare, «in amarissimos fletus crebrosque singultus repente prostratus, cum eiulatu validissimo proclamavit: heu me miserum! *tulerunt a me Deum meum*, et quem nunc teneam non habeo, vel quem adorem aut interpellem iam nescio» *(Collationes Patrum*, collat. X, cap. 3, ML, 49, 822).

[3] S. Cyrillus Alexandrinus, *Epistula ad Calosyrium*, ML. 76, 1.068.

[4] Cf. S. Augustinus, *Epist.* 148 *ad Fortunatianum episcopum*, ML. 33. In eundem errorem incidit saeculo ix Hostegesis, episcopus malacitanus, cum paucis asseclis, de quibus videri potest Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*[2], t. III, pp. 21-39; Z. García Villada, S. J., *Historia eclesiástica de España*, t. III, pp. 131-147, Madrid, 1936.

[5] Theodoretus Cyrensis, *Haereticarum fabularum compendium*, lib. IV, 11, MG. 83, 429 D, 432 A.

visibilis est, *oculis carnis* cerni per eos qui ad imperturbationem ipsis dictam pervenerint: solis huiusmodi hominibus adspectabilem esse et *carnaliter ab illis conspici»* [1].

Tertius modus est *Palamitarum* dicentium beatitudinem hominis formalem consistere *in visione per oculos corporeos, gloriae divinae, quae nihil est aliud nisi lumen thaboricum seu splendor divinitatis.* Sicut ergo Petrus et Iacobus et Ioannes oculis corporeis viderunt Iesum transfiguratum et lumine thaborico fulgentem, ita et beati videbunt iisdem corporeis oculis splendorem divinitatis, qui est lumen ipsum thaboricum, et hac visione beatificantur formaliter [2]. Attamen, iuxta eos, Deus secundum essentiam suam non est corpus.

73. *Secunda forma* principalis huius sententiae tenet *partem* tantum eamque secundariam beatitudinis formalis consistere in visione divinae essentiae per oculos corporeos, nam beatitudo formalis *potissimum* consistit in visione Dei per intellectum. Oculi tamen corporei hanc visionem eliciunt, non prout sunt organa corporis humani corruptibilis, sed incorruptibilis et quodammodo spiritualis, nempe ut sunt organa corporis *glorificati*

Eam docet expresse Leo Allatius, qui scribit: «verum enim est oculis corporeis increatum conspici non posse, et dum oculi in statu et conditione naturae manent; sed, *si diviniore vi corroborati ad altiora eleventur, nil impedit corporeis hisce oculis in eminentiorem statum sublevatis deitatem ipsam et gloriam deitatis, quae una cum Deo est, videri.*

Idque expertissima ratione confirmatur. Nam *Beata Virgo,* quam modo assumptam canit Ecclesia cum corpore suo, *Deum et divinitatem ipsissimis oculis corporeis, sublevatis tamen et divina vi confirmatis, intuetur.* Et, post iudicium universale,

---

[1] TIMOTHEUS CONSTANTINOPOLITANUS, *De receptione haereticorum,* MG. 86, 48 c, 49 a.

[2] Cf. de his fusam expositionem apud M. IUGIE, A. A., *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab ecclesia catholica dissidentium,* t. II, pp. 93-96.

[3] De quaestione in hoc sensu agitata specialiter a Gothescalco, occasione diversorum verborum S. Augustini, videsis M. CAPPUYNS, O. S. B., *Recherches de théol. anc. et médiévale,* I (1929), pp. 98-107.

beati, resumptis corporibus, corporeis oculis gloriam deitatis deitatemque ipsam conspicient» [1]

Franciscus Bonae Spei, C. C., et quidam ex eius discipulis idem, subtiliori licet modo, defendunt. Sicut enim intellectus hominis beati videt Deum facie ad faciem visione non a se ipso elicita, sed per visionem increatam ipsius Dei ipsi intellectui unitam, ut supra referebamus [2]; ita oculus corporis glorificati videbit ipsum Deum, non visione corporali a se ipso elicita, sed visione quadam spirituali a Deo creata et ipsi oculo unita. Et utraque visione homo perfecte et adaequate videbit Deum et perfecte beatus erit [3].

A quibus non multum differre videtur id quod iam pridem docuerat Algazel. Nam quaerenti: «esa visión beatífica de Dios en la otra vida ¿tendrá su asiento en el corazón o en los ojos?»; respondet: «acerca de este punto discrepan entre sí los teólogos; pero los místicos intuitivos no dan importancia alguna a la cuestión, y ni siquiera la examinan, porque el hombre discreto come las legumbres sin preguntar por el huerto de donde provienen. Al que con pasión desea ver a su amada, el deseo que siente no le deja pensar en si la verá con los ojos o con la frente. Lo que él ansía es verla y gozar de su contemplación, tanto si ese placer que busca lo habrá de sentir con los ojos o con otro órgano. El ojo no es más que el instrumento y asiento de la visión; pero él, por sí mismo, ni mira ni vale nada.

«La verdad en este problema está en considerar que la omnipotencia eterna de Dios no tiene límites, y, por ende, no es lícito que se los impongamos pretendiendo que la visión beatífica haya de residir en el ojo o en el corazón. Esto, por lo que toca a la *posibilidad.* Ahora, en lo que atañe al *hecho,* es decir, cuál de ambas cosas posibles es la que realmente ocurrirá en la vida futura, no cabe conocerlo más

---

[1] LEO ALLATIUS, *De ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua consensione libri tres,* lib. II, cap. 17, apud NATALEM ALEXANDRE, O. P., *Historia ecclesiástica,* saec. XIII-XIV, cap. 3, a. 14, t. VIII, p. 82 b, Venetiis, 1778.

[2] Supra, n.º 13.

[3] FRANCISCUS BONAE SPEI, C. C., in I, 12, disp. 4.

que por la Revelación; y lo que por los textos revelados consta, según los teólogos ortodoxos, es que *la visión beatífica será creada por Dios en los ojos*, ya que dichos textos emplean las voces «ver» y «mirar», y no es lícito entenderlas metafóricamente, si no hay razones de evidencia necesaria que lo reclamen» [1].

Revera pro Algazel qui, cum schola *Mutakallimūm*, tenebat doctrinam *de Deo causa unica effectuum omnium*, etiam visionis in oculo [2], nulla erat difficultas; quia res omnes creatae, iuxta eos, non sunt nisi *merae occassiones* effectuum, ideoque *indifferenter* se habet *quaelibet* creatura respectu *cuiuslibet* effectus a solo Deo producti. Quo fit, ut tamen vere et facile visio attribuatur oculo sicut pedi; eademque prorsus facilitate ac veritate tribuatur operatio spiritualis, v. gr., visio beatifica, intellectui et sensui visus.

Ulterius progrediens, Rmus. D. Bougaud existimavit intellectum humanum non posse visionem divinae essentiae elicere sine organorum corporalium, ac praesertim oculorum, concursu. Sunt ergo oculi corporei partiale, sed omnino necessarium principium visionis beatificae, ideoque beatitudinis formalis hominis. Unde et Deus animabus sanctis a suis corporibus separatis ante generalem corporum resurrectionem, miraculose confert corpus aethereum cum suis sensoriis ut possint elicere actum visionis et fruitionis beatificae [3].

---

[1] Apud M. ASÍN PALACIOS, *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, t. II, p. 485; cf. *ibid.*, pp. 477-479, Madrid, 1935; *El justo medio de la creencia, Compendio de teología dogmática de Algazel*, pp. 117 sqq., 121, Madrid, 1929.

[2] Cf. ASÍN PALACIOS, *El justo medio de la creencia... de Algazel*, pp. 137-161, 333-335. «Digamos que aquellos de los ortodoxos que creemos que *Dios es el único y exclusivo agente creador de todos los efectos*, sin intermedio de generación física, y que *ninguna criatura puede ser causa de otra criatura*, nosotros decimos que la muerte es un fenómeno producido *por creación exclusiva de Dios*, al mismo tiempo que el corte del cuello» (p. 333) Cf. *III Contra Gent.*, cap. 69, ubi S. Thomas exponit et confutat huiusmodi occassionalismum.

[3] BOUGAUD, *Le christianisme et les temps présents*², tom. IV, chap. XIII, 3.

Denique Gregorius de Valentia, Arriaga et pauci alii [1], negato facto talis visionis, putant eam non esse metaphysice impossibilem, vel saltem non posse talem impossibilitatem demonstrari.

§ II

QUAESTIONIS RESOLUTIO

74. CONCLUSIO: *beatitudo formalis hominis non consistit essentialiter in operatione potentiae sensitivae.*

75. *Probatur, primo, indirecte seu negative, per exclusionem sententiae contrariae.*

A. Atque *in primis* facile est videre errorem dicentium *totam* hominis beatitudinem formalem consistere in operatione potentiae *sensitivae*, praesertim *visivae*.

α) Errant enim epicurei *in fundamento* suae positionis: quia revera beatitudo hominis obiectiva non consistit in bono aliquo corporali, neque in complexu omnium corporalium bonorum, ut supra ostensum est [2]. Ergo neque beatitudo formalis potest consistere in operatione sensuum possessiva talium bonorum.

β) Similiter errant *anthropomorphitae* in suae positionis *fundamento*, nempe *in determinanda vera natura Dei*, qui de facto est beatitudo hominis obiectiva. Falsum est enim quod Deus sit corpus, cui humanum corpus assimiletur, dicente Christo: «*spiritus est Deus;* et eos, qui adorant eum, in *spiritu* et veritate oportet adorare» [3]; et eius Apostolo: «*Dominus autem spiritus* est» [4]. Ac expresse Christus contraponit corpus spiritui, cum ait: «videte manus meas et pedes, quia ego ipse sum; palpate et videte, quia *spiritus carnem et ossa non habent, sicut me videtis habere*» [5].

---

[1] GREG. DE VALENTIA, S. I., in I, 12, puncto 8, ed. cit., p. 258 b; RODERICUS DE ARRIAGA, S. I., in I, 12, 2.

[2] Supra, tom. II, nn. 54-339.

[3] IOAN., 4, 24.

[4] *II Cor.*, 3, 17.

[5] LUC., 24, 39.

Et *Patres* appellare solent anthropomorphitarum positionem, stultissimam [1], dementissimam [2], ignorantem rusticitatem [3]; quia non solum est contra fidem, verum etiam contra rationem naturalem.

Unde Ecclesia catholica credit et confitetur quod verus Deus est «una essentia, substantia seu natura *simplex omnino*» [4]; «qui, cum sit una singularis, *simplex omnino* et incommutabilis *substantia spiritualis*, praedicandus est *re et essentia a mundo distinctus*» [5].

Si ergo Deus non est corpus, operatione sensuum, etiam visus, qui corporum tantum sunt, attingi nequit, ut recte arguit S. Cyrillus Hierosolymitanus: «carnis quidem oculis Deum cernere, impossibile est; quod enim incorporeum est, sub carnis oculos cadere non potest» [6].

γ) Postremo decipiuntur *palamitae* in suo proprio *fundamento:* tum quia lumen thaboricum non erat gloria seu splendor ipsius deitatis, sed solum claritas corporis Christi gloriosi [7]; tum etiam quia lumen illud non est vera obiectiva beatitudo, quae in sola deitate, prouti est in seipsa, consistit; palamitae autem illud re distinguunt ab ipsa deitate.

76. B. Deinde, qui *partem* saltem beatitudinis formalis operationi sensuum, praesertim oculorum, tribuunt, erroris haud difficulter convincuntur.

α) Quod enim spectat positionem *Allatii*, *falsum* est oculos glorificatos corporis Beatae Virginis et aliorum sanctorum post resurrectionem visuros ipsam divinam essentiam. Aut enim oculi glorificati manent corporei et organici; aut non manent, sed convertuntur in spirituales sensu proprio, scilicet in incorporeos et inorganicos. *Si primum*, impos-

[1] S. HIERONYMUS, *Ad Pammachium, contra Ioannem Hierosolymitanum*, cap. 11, ML. 23, 364.
[2] S. AUGUSTINUS, *Epist.* 92 *ad Italicam*, cap. 1, n.º 3, ML. 33, 319.
[3] CASIANUS, *Collationes Patrum*, collat, X, cap. 3 et 5, ML. 49, 823-825.
[4] CONC. LATERANENSE IV, Denz., n.º 428.
[5] CONC. VATICANUM, Denz., n.º 1.782.
[6] S. CYRILLUS HIEROSOLYMITANUS, *Catechesi IX*, n.º 1, MG. 33, 637 a.
[7] Cf. S. THOMAS, III, 45, 1.

sibile est quod videant divinam essentiam. Nam talis est actus qualis est potentia, et tale est obiectum qualis est actus; haec enim tria: potentia, actus et obiectum, sunt ad invicem correlativa relatione trascendentali. Atqui potentia visiva in hoc casu, per hypothesim saltem, est organica, hoc est, actus organi corporalis. Ergo et actus videndi est actus potentiae visivae per oculum corporeum, qui est organum corporale, nempe actus organi animati: et similiter proprium obiectum visible per talem potentiam et per talem actum debet esse qualitas quaedam seu forma, nempe color, qui est actus corporis colorati. Deus autem est penitus incorporeus, nec potest esse forma vel actus alicuius corporis. Igitur Deus non est nec esse potest color neque coloratus; et consequenter est penitus invisibilis oculo corporali seu organico [1].

Propter quod Scriptura Deum appellat *invisibilem* [2], et ait quod «lucem habitat *inaccessibilem*, quam *nemo hominum vidit, sed nec videre potest*» [3], et quod «Deum *nemo vidit unquam*» [4]. Quod certe de visione corporali necesse est verificari; nam per intellectum, secundum quem similes ei sumus et amplius erimus «cum apparuerit, videbimus eum sicuti est» [5].

Iure ergo S. Augustinus argumentatur: «hoc autem oculus videre corporis neque nunc potest, neque tunc poterit; omne quippe quod oculis corporis conspici potest, in loco aliquo sit necesse est, nec ubique sit totum, sed minore sui parte minorem locum occupet et maiore maiorem» [6].

Immo, si deitas ipsa esset visibilis oculis corporeis, nulla esset ratio cur perceptibilis non esset ab aliis sensibus. «Sonus ergo erit Deus, ut posset etiam auribus percipi; et halitus erit, ut sentiri posset olfactu; et liquor aliquis erit, ut possit et bibi; et moles erit, ut possit et tangi» [7]; quae omnia

[1] I, 12, 3.
[2] *I Tim.*, 1, 17; *Col.*, 1, 15.
[3] *I Tim.*, 6, 16.
[4] *I Ioan.*, 4, 12.
[5] *I Ioan.*, 3, 2.
[6] S. AUGUSTINUS, *Epist.* 92 *ad Italicam*, cap. 1, n.º 3, ML. 33, 318-319.
[7] S. AUGUSTINUS, *ibid.*, n.º 5, col. 320.

insipientiae sunt, quin et *dementiae*, ut idem Augustinus concludit, qui alibi eandem doctrinam confirmat auctoritate SS. Ambrosii, Hieronymi, Athanasii et Gregorii Nazianzeni [1].

Ergo manente organica potentia visiva, aut negatur Deum esse incorporeum, aut affirmandum est eum videri non posse oculis corporalibus.

Si autem dicatur *alterum*, nempe oculos glorificatos non amplius esse corporeos sed in *spirituales* et *incorporeos* sensu proprio conversuros esse, ipso facto amittunt *speciem* suam, nec possunt amplius dici potentia visiva seu organica; et tamen verum est oculos glorificatos esse eosdem specie, immo et eosdem numero ac oculos nondum glorificatos: sicut idem specie et numero erit totus homo gloriosus, et secundum animam, et secundum corpus, et secundum omnes potentias eius, qui erat in statu viatoris. Est ergo impossibile dicere oculos glorificatos esse vere et proprie spirituales et incorporeos, et nonnisi per puram aequivocationem possent appellari oculi.

Unde S. Thomas nervose scribit: «si a sensu removeatur id quod convenit sensui in quantum est sensus, *non erit sensus;* et similiter, si a visu removeatur id quod est visus in quantum est visus, *non erit visus*» [2] Et multo antea S. Augustinus dixit quod quisquis existimat «ita corpus terrenum, quale nunc habemus, in corpus coeleste resurrectione mutari, ut nec membra ista, nec carnis sit futura substantia, *proculdubio corrigendus est*, commonitus de corpore Domini, qui post resurrectionem *in eisdem membris* non solum conspiciendus, verum etiam manibus tractandus apparuit, carnemque se habere etiam sermone firmavit dicens: palpate et videte, quia spiritus carnem et ossa non habent sicut me videtis habere (Luc., XXIV, 19)» [3].

---

[1] S. Augustinus, *Epist.* 147 *ad Paulinam, de videndo Deo*, cap. VI-XXII, nn. 17-54, ML. 33, 603-622; *Epist.* 148 *ad Fortunatianum*, cap. II-IV, nn. 6-15, ML. 33, 624-629.

[2] *IV Sent.*, d. 49, 2, 2 c.

[3] S. Augustinus, *Retractationes*, lib. I, cap. 17, ML. 32, 613. Vide etiam S. Thomam, in *I Cor.*, cap. 14, lect. 6, ed., p. 403 a.

Ponere ergo deitatem videri oculis corporalibus glorificatis, necessario secum fert unum ex his duobus: aut Deum esse corporeum, et iam non est amplius Deus; aut oculos glorificatos esse incorporeos, et tunc non sunt amplius oculi. Vel igitur negatur obiectum, vel negatur potentia: et tamen utrumque simul oportebat servare.

Ceterum, haec Allatii sententia iam fuerat proposita tempore S. Augustini a quibusdam anthropomorphitis, et ab ipso fortiter impugnata. «Dicunt enim quidam eorum, qui talia garriunt, sicut ad me potuit pervenire, nos Deum videre *nunc mente, tunc corpore*, ita ut etiam impios eum pari modo asseverent esse visuros. Vide quantum *in peius* profecerint, dum sine limite timoris vel pudoris, hac atque illac vagabunda fertur *impunita loquacitas*.

Antea dicebant carni suae tantum hoc praestitisse Christum, ut corporeis oculis videret Deum; deinde addiderunt, etiam omnes sanctos, receptis in resurrectione corporibus, eodem modo Deum esse visuros; nunc iam istam possibilitatem etiam impiis donaverunt. Donent sane *quantum* volunt et *quibus* volunt. Nam quis audeat contradicere hominibus *de suo* donantibus? Qui enim loquitur *mendacium, de suo* loquitur (Ioan., VIII, 44).

Tu autem cum his qui sanam doctrinam tenent, nihil istorum audeas usurpare de tuo, sed cum legis: *beati mundo corde*, quoniam ipsi Deum videbunt (Mt., V, 8), intellige *impios non visuros;* neque enim beati et mundo corde sunt impii.

Item, cum legis: videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem *(I Cor.*, XIII, 12), intellige inde nos *tunc* visuros facie ad faciem unde videmus *nunc* per speculum in aenigmate. Hoc autem *utrumque interioris hominis* munus est, sive cum in ista peregrinatione adhuc per fidem ambulatur, in qua utitur speculo et aenigmate; sive in illa patria cum per speciem contemplabitur, pro qua visione positum est: facie ad faciem.

Audiat caro carnalibus ebria cogitationibus: spiritus est Deus, et ideo qui adorant Deum, in spiritu et veritate oportet adorare (Ioan., IV, 24). Si *adorare*, quanto magis *videre*?

Quis enim audeat affirmare Dei substantiam *corporaliter videri*, cum eam noluerit *corporaliter adorari*?» [1].

β) Nec minori *absurditate* laborat explicatio *Francisci Bonae Spei* eiusque asseclarum. Sicut enim metaphysice repugnat intellectum creatum formaliter intelligere per intellectionem increatam sibi unitam, ut patet ex supra dictis [2]; ita etiam repugnat metaphysice oculum corporeum videre per visionem spiritualem a se non elicitam, sed a Deo creatam et sibi unitam. Visio namque est ab oculo, sicut intellectio ab intellectu; cum tam visio quam intellectio sint essentialiter actus vitales: et sicut intellectio increata non potest esse actus intellectus creati, ita neque visio spiritualis potest esse actus visus corporalis, nisi Deus convertatur ln creaturam et spiritus in corpus.

γ) Sed praesertim *absurda* est explicatio Rmi. D. Bougaud. Falsum est enim intellectum humanum essentialiter et intrinsece dependere a corpore in intelligendo; sed solum dependet extrincese et materialiter, quatenus sensus praebet materiam causae intellectionis, nempe intellectui agenti abstrahenti intelligibile a sensibili [3]; secus anima separata nihil posset intelligere, ideoque nec velle, cum corpus non habeat, neque organa corporalia. Nullam ergo posset habere *operationem*, et iam non apparet quomodo *esse* habeat a corpore separata, cum esse sit propter operationem: ex quo sequeretur negatio immortalitatis animae.

Verum haec explicatio non solum est contra psychologiam humani intellectus, sed etiam *contra ipsam naturam visionis beatificae*. Sensus enim requirerentur veluti praebentes species sensibiles intellectui, et iam inter intellectionem et obiectum intellectum caderet media species illa sensibilis. Atqui inter intellectum videntem Deum et Deum ipsum visum nulla cadit species media, multoque minus sensibilis, quae Deum nequaquam repraesentare potest, docente Benedicto XII quod animae sanctorum a corporibus separatae

[1] S. AUGUSTINUS, *Epist.* 92 *ad Italicam*, nn. 4-5, ML. 33, 319-320.
[2] Supra, n.º 29.
[3] I, 84, 6 c in fine.

«vident divinam essentiam visione intuitiva et etiam faciali, *nulla mediante creatura in ratione obiecti visi se habente*, sed divina essentia *immediate* se nude, clare et aperte eis ostendente» [1]. Explicatio ergo Rmi. D. Bougaud est incompatibilis cum vera psychologia et cum fide catholica.

δ) Quod si *metaphysice repugnat* potentiam sensitivam Deum secundum seipsum attingere, inutile est confugere ad potentiam Dei absolutam, quae non est de metaphysice imposibili [2].

Denique *omnes istae explicationes e radice decipiuntur*, ponentes visionem corporalem Dei veluti *partem* quandam beatitudinis formalis. Loquimur enim in praesenti de constitutivo metaphysico beatitudinis formalis: in constitutivo autem metaphysico alicuius non est pars et pars, sed quid unum et primum et simplex, multoque minus si pars illa dicatur secundaria, ut isti asserunt de visione corporali Dei.

77. *Secundo, probatur concluiso directe et positive, tum a priori, tum a posteriori.*

A. *A priori* quidem, sive per comparationem ad *obiectum*, sive per comparationem ad *subiectum;* nam operatio essentialiter media consistit inter subiectum operans et obiectum operationis ob quod operatur operans.

α) Atque *in primis*, per comparationem operationis sensitivae ad proprium *obiectum* eius et ad proprium *obiectum* beatitudinis formalis, quod est ipsa beatitudo obiectiva; nam comparatio ad obiectum est *primordialis*, cum sit *magis formalis*. Beatitudo formalis hominis est operatio formaliter possessiva beatitudinis obiectivae, ut patet ex dictis [3]. Atqui operatio sensitiva hominis non est formaliter possessiva beatitudinis eius obiectivae.

a) Nam beatitudo hominis obiectiva est ipse Deus secundum quod est in seipso, ut constat ex dictis [4]. At vero operatio sensitiva hominis non est formaliter possessiva Dei

[1] BENEDICTUS XII, *Constit. dogmatica «Benedictus Deus»*, Denz., n.º 530.
[2] I, 25, 3.
[3] Supra, nn. 53-65.
[4] Supra, tom. II, nn. 355-361.

secundum quod est in seipso; nam Deus est ens penitus incorporeum, et in infinitum excedens non solum omnia corpora, verum etiam omnes spiritus praeter ipsum, qui sunt aut esse possunt, cum sit «super omnia, quae praeter ipsum sunt et concipi possunt, ineffabiliter excelsus»[1]: operatio autem sensitiva hominis, quae de *facto non est formaliter possessiva*, per modum cognitionis, *omnium omnino corporum actualiter exsistentium in mundo*, ut patet ex eo quod in dies nova et nova corpora, saltem coelestia et maxime distantia, adinveniuntur,—*non potest esse* formaliter possesiva *vel minimi spiritus*, qui toto genere omnia corpora superexcedit, *multoque minus attingere valet ipsum Deum*, incommensurabiliter excedentem omnes spiritus creatos, etiam supremos.

b) Id quod, *quasi ex adverso*, comprobatur. Operatio enim sensitiva hominis est aut esse potest formaliter possessiva *quorumdam bonorum corporalium tantum;* sola namque corpora sunt formaliter attingibilia per operationem sensitivam cuius sunt proprium obiectum, nec tamen omnia corpora movere possunt sensus ob defectum *medii* proportionati. Atqui beatitudo hominis obiectiva non est bonum corporale, nec etiam tota collectio corporalium bonorum actualium, ut patet ex dictis ad q. 2, aa. 1 et 5[2]. Ergo beatitudo formalis hominis non consistit neque consistere potest essentialiter in operatione sensitivae potentiae.

β) *Deinde*, per comparationem operationis sensitivae *ad subiectum* operans, quod *est homo beatificandus formaliter*.

a) Et *primo* quidem praesto est ratio *ex remotis* et quasi communibus procedens. Beatitudo formalis est propria hominis, non communis homini et brutis animalibus, ut constat ex dictis q. 1, a. 8[3]. Atqui operatio sensitiva non est propria hominis, sed communis homini et brutis anima-

---

1 CONC. VATICANUM., Denz., n.º 1.782.

2 Supra, tom. II, nn. 55-88; 168-209.

3 Supra, tom. I, nn. 954-955. «Beatitudinis vero, quae in actu *mentis* consistit, *creatura irrationalis particeps esse non potest*» (*III Sent.*, 2, 1, 1, qla. 1, ed. cit., n.º 21).

libus, quae vita sensitiva gaudent. Ergo beatitudo formalis non consistit essentialiter in operatione sensitiva.

Quam rationem egregie expendit S. Augustinus, scribens: «quid ergo amo, cum Deum meum amo? Quis est ille super caput animae meae? *Per ipsam animam meam ascendam ad illum.* Transibo vitam meam, qua haereo corpori, et vitaliter compagem eius repleo: non ea vi reperio Deum meum, nam reperiret et equus et mulus quibus non est intellectus, quia est eadem vis qua vivunt etiam eorum corpora. — Est alia vis non solum qua vivifico, sed etiam qua *sensifico* carnem meam quam mihi fabricavit Dominus, iubens oculo ut non audiat et auri ut non videat; sed illi per quem videam, huic per quem audiam, et cetera singillatim ceteris sensibus sedibus suis et officiis suis, quae diversa per eos ago, unus ego animus. *Transibo et per istam vim meam; nam et hanc habet equus et mulus, sentiunt enim etiam ipsi per corpus*»[1].

b) Secunda ratio sumitur *ex propriis* et *immediatis*. Beatitudo formalis hominis, quae est beatitudo subiectiva, est *maxima perfectio psychologica et moralis eius*, ut paulo supra ostensum est[2]. Atqui maxima perfectio psychologica et moralis hominis non consistit essentialiter in operatione sensitiva eius; nam altior et perfectior est operatio eius spiritualis cum intellectus tum voluntatis, quae est operatio rationalis, secundum illud S. Thomae: «*sentire* ordinatur ad *ratiocinari* sicut ad *finem*, et ideo *ratiocinari est nobilius*»[3]. Nisi ergo dicatur hominem non habere intellectum et voluntatem —et iam desineret esse homo—; aut potentias sensitivas eius esse supra rationales —quod manifeste falsum

---

1 S. AUGUSTINUS, *Confessiones*, lib. X, cap. 7, n.º 11, ML. 32,784. Et pressius S. THOMAS: «post vitam autem nutritivam et augmentativam, sequitur *vita sensitiva;* quae etiam non est propria homini sed convenit equo et bovi et cuilibet animali. Unde *nec in hac vita consistit felicitas*. Et ex hoc accipi potest quod *humana felicitas non consistit in aliqua sensibili cognitione seu delectatione*» (In *I Ethic.*, lect. 10, n.º 125).

2 Supra, n.º 58.

3 I-II, 111, 5 ad 3.

est—, non potest sustineri beatitudinem hominis formalem consistere essentialiter in operatione sensitiva.

78. B. Idem constat *a posteriori*, per similem comparationem tum ad *obiectum* tum ad *subiectum*.

α) Per comparationem *ab obiectum*, est argumentum *inductivum*. Si beatitudo formalis hominis, quae est operatio formalis possessiva beatitudinis obiectivae, consisteret in operatione sensitiva, necessario deberet consistere in operatione alicuius sensus exterioris, vel alicuius sensus interioris, vel appetitus concupiscibilis aut irascibilis; nam omnes potentiae sensitivae hominis reducuntur ad sensus exteriores, ad sensus interiores, et ad appetitum concupiscibilem et irascibilem [1]. Atqui in nulla operatione harum potentiarum sensitivarum consistit essentialiter beatitudo hominis formalis, ut patet discurrendo per singulas.

a) Non operatio sensuum externorum, qui nullo modo attingunt ipsum Deum prout est in se. «Nam oculi dicunt: si coloratus non fuit, per nos non intravit; aures dicunt: si sonitum non fecit, per nos non transivit; nasus dicit: si non oluit, per me non venit; gustus dicit: si non sapuit, per me non introivit; tactus etiam addit: si corpulentus non est, nihil me de hac re interroges. Non igitur ista sunt in te, Deus meus. Non enim speciem corporis, non decus temporis, non candorem lucis, non colorum, non dulcium melodiarum cantus et quaecumque dulce sonantia, non florum et unguentorum vel aromatum odores, non mella et manna gustui delectabilia, non cetera ad tangendum vel amplexandum amabilia, nec omnia alia sensibus his subiecta quaero, cum Deum meum quaero. Absit ut ista crediderim Deum meum, quae etiam a brutorum sensibus comprehenduntur» [2].

b) Non operatio sensuum internorum, qui etiam incapaces sunt attingendi Deum in seipso. Sunt enim quatuor huiusmodi sensus, scilicet sensus communis, imaginatio seu phantasia, cogitativa et memoria. Iam vero *sensus communis* non ets nisi communis terminus omnium sensuum externorum, simul omnia sensibilia exteriora percipiens et discernens, quin tamen quidquam novi addat supra ipsa: si ergo per illos non attingitur Deus, nec per istum. *Imaginatio* has omnes sensationes conservat et diversimode coordinare potest, quin tamen transcendat res sensatas ab aliis sensibus, et ita no potest sibi fingere obiectum omnino denudatum qualitatibus perceptis a sensibus exterioribus. *Æstimativa seu cogitativa* ulterius percipit intentiones particulares utilis et nocivi ad esse et vivere animale, quae non fuerunt sentitae per sensus exteriores, neque per sensum communem et phantasiam: non tamen transcendunt ordinem corporeum vitae vegetativae et animalis, sicut Deus qui omnem ordinem corporeum in infinitum transcendit. Denique *memoria sensitiva* conservat has intentiones particulares aestimativae, quin novum obiectum addat; et ita eandem impotentiam attingendi Deum habet sicut ipsa aestimativa [1].

Oportet ergo transcendere hanc supremam vim cognoscitivam sensitivam ut Deus attingi possit, ut S. Augustinus eloquenter expendit: «transibo, inquit, et hanc vim meam, quae memoria vocatur, transibo eam, ut pertendam ad te, dulce lumen. Quid dicis mihi? Ecce ergo ascendens per animum meum ad te, qui desuper mihi manes. Transibo et istam vim meam, quae memoria vocatur, volens te attingere unde attingi potes, et inhaerere tibi unde inhaerere tibi potest. Habent enim memoriam et pecora et aves, alioquin non cubilia repeterent, non alia multa quibus assuescunt, neque enim et assuescere valerant ullis rebus nisi per memoriam. Transibo ergo et memoriam, ut attingam eum qui separavit me a quadrupedibus, et volatilibus coeli sapientiorem me fecit» [2].

c) Neque operatio appetitus concupiscibilis aut irascibilis. Nam appetitus huismodi prosequuntur aut refugiunt bona aut mala sensibilia, quae a sensibus exterioribus vel interio-

---

[1] I, 77, 3-4; 81, 1-2.

[2] Auctor *Soliloquiorum*, inter opera supposititia S. Augustini, cap. 31, ML. 40, 888. Cf. *Confessiones*, lib. X, cap. 7, n.º 11, ML. 32, 784; cap. 10, n.º 17, col. 786.

[1] I, 78, 4.

[2] S. AUGUSTINUS, *Confessiones*, lib. X, cap. 17, n.º 26, ML. 32, 790.

ribus repraesentantur, neque ulterius trascendere valent. Ergo eo ipso quod Deus ipse non attingitur repraesentative a sensibus, neque ab appetitu concupiscibili vel irascibili attingitur affective. Constat igitur quod Deus per nullam operationem sensitivam attingi potest secundum quod est in seipso; et tamen hoc omnino requiritur ad beatitudinem hominis formalem, quae consistit in attingendo Deum qui est beatitudo obiectiva.

β) Per comparationem ad *subiectum*, hoc est, ad hominem formaliter beatificandum, est argumentum *ex facto* beatitudinis formalis sine operatione sensitiva.

Animae sanctae, ante reassumptionem suorum corporum in fine mundi, habent *de facto* beatitudinem formalem, cum sint de facto «*vere* beatae et habeant vitam et requiem aeternam» [1]. Atqui animae separatae nullam habent *de facto* operationem sensitivam, quia potentiae sensitivae, utpote organicae, sunt totius compositi humani, atque idcirco non manent in anima separata [2]. Ergo manifeste beatitudo formalis hominis non consistit essentialiter in operatione sensitiva; nihil enim est de facto separabile ab eo in quo essentialiter consistit.

Adde quod beatitudo formalis angelorum et hominum beatorum est eiusdem speciei seu essentiae, quia in coelo erimus sicut angeli Dei [3]. Constat autem angelos non hebere operationes sensitivas, quia nec habent corpora naturaliter sibi unita ut homines, neque operationes quas exercent per corpora sibi assumpta sunt vitales, cum tamen operatio beatifica debeat necessario esse vitalis [4]. Si ergo beatitudo formalis angelorum non consistit essentialiter in operatione sensitiva, neque hominum beatitudo formalis consistere potest in tali operatione.

Accidentaliter tamen operationes sensus possunt pertinere ad beatitudinem formalem *integralem* hominis triplici modo, scilicet antecedenter, concomitanter et consequenter.

---

[1] BENEDICTUS XII, *Constitut. dogmatica «Benedictus Deus»*, Denz., n.° 530.
[2] *IV Sent.*, d. 49, 3, 3, qla. 1-2; *Quaest. disp. De Anima*, 19; I, 77, 8.
[3] MTT., 22, 30; *Comp. theol.*, I P., cap. 206.
[4] I, 51, 1 et 3.

α) *Antecedenter* quidem, si agatur de beatitudine imperfecta seu inchoata huius vitae. Si enim loquamur de beatitudine *naturali* huius vitae, sive activa sive contemplativa, manifeste praeexigit operationem sensus: quia beatitudo activa consistit in actu intellectus *practici*, contemplativa vero in actu intellectus *speculativi*: et uterque actus necessario praeexigit aliquam operationem sensus, secundum illud: *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu* [1].

Si vero loquamur de beatitudine *supernaturali inchoata* praesentis vitae, tum activa tum contemplativa, certe non ita dependent a sensibus sicut beatitudo naturalis, quia veritas supernaturalis speculativa vel practica non abstrahitur ex sensibilibus sicut veritas naturalis, sed a Deo accipitur per revelationem; attamen usus expeditus supernaturalis intellectus speculativi vel practici praeexigit usum naturalem expeditum eius, qui dari nequit sine praevia et expedita operatione sensus.

β) *Consequenter* etiam concurrit operatio sensus ad beatitudinem consummatam alterius vitae quatenus, post reassumptionem corporis, beatitudo animae redundabit in corpus et in potentias omnes organicas, quae in perfectiores erumpent operationes. Sed de his infra, q. 4, a. 6, uberior redibit sermo.

γ) Postremo, *concomitanter*, post corporis et sensuum glorificationem. *Non sane per modum dependentiae* operationis formaliter beatificae ab operatione sensuum, eo modo quo operatio beatifica viae pendet a praevia sensus operatione; nam de facto in animabus separatis datur talis operatio independenter a sensibus, quo in sensu S. Doctor merito ait quod «*non* autem tunc operatio qua mens humana Deo coniungitur *a sensu dependebit*» [2]; — sed *per modum simplicis concomitantiae*, eo fere modo quo sensibile per accidens et intelligibile per se *simul tempore* sentitur a sensu secundum accidentia per se sensibilia et intelligitur ab intellectu secun-

---

[1] I, 84, 6-7.
[2] I-II, 3, 3 c in fine.

dum substantiam vel essentiam suam, *absque ulla dubitatione et discursu*, et in hoc sensu erit Deus in patria *quasi sensibilis per accidens a sensibus glorificatis, proprie tamen per se intelligibilis secundum essentiam suam ab intellectu beatorum.* Quapropter S. Thomas profunde scribit: «cum ergo visus et sensus sit futurus idem specie in corpore glorioso, non poterit esse quod divinam essentiam videat sicut visibile *per se*, videbit autem eam *sicut visibile per accidens*, dum *ex una parte visus corporalis* tantam gloriam Dei inspiciet in corporibus, et praecipue gloriosis, et maxime in corpore Christi, et *ex parte alia intellectus* tam clare videbit Deum, quod in rebus corporaliter visis Deus percipietur, sicut in locutione percipitur vita; quamvis enim tunc intellectus noster *non* videat Deum *ex* creaturis, tamen videbit eum *in* creaturis corporaliter visis» [1].

Et haec est, ad *rem* quod spectat, doctrina S. Augustini, qui ait: «fieri potest, valdeque credibile est, sic nos esse visuros mundana tunc corpora coeli novi et terrae novae, ut Deum ubique praesentem et universa etiam corpora gubernantem, per corpora quae gestabimus, et quae conspiciemus quaquaversum oculos duxerimus, clarissima perspicuitate videmus; non sicut invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur per speculum in aenigmate, et ex parte, ubi plus in nobis valet fides qua credimus, quam rerum corporalium species quam per oculos cernimus corporales. Sed *sicut* homines, inter quos viventes motusque vitales exercentes vivimus, *mox ut adspicimus*, non credimus vivere, sed *videmus*, cum eorum vitam sine corporibus videre nequeamus, quam tamen in eis per corpora, remota omni ambiguitate, conspicimus: *ita* quacumque spiritualia illa lumina corporum nostrorum circumferemus, incorporeum Deum omnia regentem, etiam per corpora contuebimur». Ergo «ita Deus nobis erit notus atque conspicuus, ut videatur spiritu a singulis nobis in singulis nobis, videatur ab

[1] *IV Sent.*, d. 49, 2, 2. Cf. etiam in *Iob*, cap. 19, lect. 2, ed. Vivés, t. 18, p. 119 b; I, 12, 3 ad 2.

altero in altero, videatur in seipso, videatur in coelo novo et terra nova atque in omni, quae tunc fuerit, creatura» [1].

«Quod autem —concludit S. Thomas— *statim*, visis corporibus, divina praesentia ex eis cognoscatur per intellectum, *ex duobus* contingit, scilicet ex perspicuitate intellectus et ex refulgentia divinae claritatis in corporibus innovatis» [2].

Quod si Apostoli, dum Christus in terris degeret, simul videbant hominem et credebant Deum [3], quid mirum si beati, videntes corpus Christi glorificatum, intellectu contueantur Deum secundum quod est in se? Nam et in hac vita, animae contemplativae ita conversantur in coelis, ut ubique et in omnibus Deum praesentem quasi percipiant.

§ III

ENODANTUR DIFFICULTATES

79. Difficultates tres, quas movet S. Thomas, non sunt ad probandum beatitudinem formalem hominis *unice* consistere in operatione sensitiva, sed ad ostendendum quod *aliqua ex parte saltem* in tali operatione consistat. Ob idque quaestionem introducit per coiunctionem *etiam:* «videtur quod beatitudo consistat *etiam* in operatione sensus». Et idem repetit in conclusione primae obiectionis; ac *aequivalenter* indicat in secunda et tertia, ubi non amplius adhibet verbum, *consistere*, sed *requiri:* quod minus est quam consistere.

Cum autem beatitudo formalis media consistat inter obiectum beatificans et subiectum beatificandum, ex triplici medio, a maiori ad minus, procedit trina obiectio. *Prima* quidem ex ipsa structura beatitudinis formalis humanae *secundum se; secunda*, ex ratione beatitudinis formalis humanae per comparationem *ad obiectum* beatificans; *tertia*, ex

[1] S. AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, lib. XXII, cap. 29, n.º 6, ML. 41 800-801.
[2] I, 12, 3 ad 2.
[3] Cf. *I Ioan.*, 1, 1-3.

ratione beatitudinis formalis humanae per comparationem *ad subiectum* beatificandum, quod est totus homo.

80. *Prima difficultas (ex ipsa ratione beatitudinis formalis humanae secundum se)*. Beatitudo formalis hominis consistit in operatione humana perfectissima: nam beatitudo formalis consistit in operatione, ut patet ex supra disputatis [1], simulque dicit quid perfectissimum in suo genere. Atqui perfectissima operatio humana, quae est operatio intellectiva, dependet ab operatione sensitiva; quia homo non potest intelligere sine conversione ad phantasmata. Ergo beatitudo formalis hominis non solum consistit in operatione intellectiva, sed *etiam in operatione sensitiva*.

81. *Respondetur. Conc. mai. Dist. min.:* operatio intellectiva humana dependet ab operatione sensitiva, operatio naturalis intellectiva huius vitae, *conc.;* operatio intellectiva supernaturalis alterius vitae, *nego*.

Et sub distinctione data, *contradist. conclusionem:* beatitudo formalis hominis non solum consistit in operatione intellectiva sed etiam in operatione sensitiva, beatitudo formalis supernaturalis alterius vitae, *nego;* beatitudo formalis naturalis huius vitae, *subdist.:* consistit etiam in operatione sensitiva, essentialiter, *nego;* accidentaliter, hoc est, antecedenter, *conc.*

In tota hac quaestione loquimur primo et per se de beatitudine formali supernaturali alterius vitae, quae est beatitudo perfecta et simpliciter dicta, ad quam per Dei misericordiam sumus evecti. Haec autem beatitudo nullo modo dependet ab operatione sensitiva, et eadem specie immo et numero potest esse sine ulla operatione sensitiva antecedente, concomitante vel consequenti, ut patet in beatitudine animarum separatarum, quae eadem specie et numero manet in illis post corporum reassumptionem, ad quam sequuntur operationes sensitivae. Formaliter ergo loquendo, possemus simpliciter et absolute negare conclusionem argumenti.

Sed praeter hanc beatitudinem formalem perfectam, adsunt vel adesse possunt aliae beatitudines imperfectae,

---

[1] Supra, nn. 53-65.

tum in statu unionis animae cum corpore, tum in statu separationis a corpore.

Et quidem si loquamur *de beatitudine imperfecta animae separatae*, sive *naturali*, ut esset beatitudo animarum separatarum si homo fuisset conditus in statu naturae purae [1]; sive etiam *supernaturali*, ut erat beatitudo animarum sanctarum degentium in limbo Patrum ante Christi passionem et mortem, et ut modo est in animabus purgatorii: manifeste non dependet ab operatione sensitiva, quae non exsistit in animabus separatis. Quantum ad has ergo beatitudines formales imperfectas, de novo ruit obiectio.

Si denique loquamur de *beatitudine imperfecta vitae praesentis, quae est vita unionis unimae cum corpore*, concedendum est eam aliquo modo, scilicet mere obiective et materialiter a sensibus dependere, quatenus sensus praebent intellectui obiectum materiale intellectionis [2]; at haec dependentia non est intrinseca neque essentialis, et valet solum pro beatitudine *naturali:* nam beatitudo supernaturalis huius vitae potius habetur ex divina illustratione per revelationem, quam per abstractionem e sensibilibus, licet usus eius *connaturalis* postulet concursum sensuum internorum, ut paulo supra notatum est [3].

Obiectio igitur solum probat dependentiam quandam mere extrinsecam et materialem beatitudinis naturalis imperfectae huius vitae ab operatione sensuum, quae est *minima dependentia minimae beatitudinis*, de qua in praesenti non loquimur; et sic patet quod, pro *theologo*, haec obiectio est extra quaestionem: non enim loquitur directe theologus de beatitudine huius, sed alterius vitae; nec de beatitudine formali naturali, sed de supernaturali consummata.

82. *Secunda difficultas (ex ratione beatitudinis formalis per comparationem ad obiectum beatificans)*. Beatitudo forma-

---

[1] Qua de re videri potest doctissima expositio B. de Rubeis, O. P., *De peccato originali eiusque natura ac traduce et poena; deque multiplici statu hominis, innocentis, lapsi reparatique, ac de possibili purae naturae statu*, cap. 34, pp. 166-173, Wirceburgi, 1857.

[2] *De Verit.*, 10, 5 ad 15; 6 ad 2; I, 84, 6; *II Post.*, lect. 20, n.º 12.

[3] Supra, n.º 78.

lis humana est possessio *totius* beatitudinis obiectivae hominis. Atqui tota beatitudo obiectiva hominis complectitur non solum bona spiritualia, sed etiam corporalia et sensibilia, ut patet ex eius definitione qua dicitur: «status *omnium* bonorum congregatione perfectus» [1]. Ergo beatitudo formalis humana non solum debet includere operationem rationalem qua bona spiritualia possideat, verum etiam operationem *sensitivam* qua bona corporalia et sensibilia consequatur et teneat.

83. *Respondetur. Dist. mai.:* beatitudo formalis humana est possessio *totius* beatitudinis obiectivae hominis, sumpta *tota* beatitudine obiectiva pro totalitate essentiali seu formali, *conc.;* sumpta *tota* beatitudine obiectiva pro totalitate mere integrali seu etiam virtuali, *subdist.:* beatitudo formalis integralis seu physice considerata, *conc.;* beatitudo formalis pure essentialis seu metaphysice inspecta, *nego.*

Contradist. min.: tota beatitudo obiectiva hominis complectitur non solum bona spiritualia sed etiam corporalia et sensibilia, sumpta *tota* beatitudine obiectiva hominis pro totalitate integrali seu etiam virtuali et physica, *conc.;* sumpta *tota* beatitudine obiectiva hominis pro totalitate pure essentiali seu formali et metaphysica, *nego.*

Et sub distinctionibus datis, *contradist. conclusionem:* beatitudo formalis humana non solum debet includere operationem rationalem sed etiam sensitivam, beatitudo formalis integralis seu physice considerata, *conc.;* beatitudo formalis essentialis seu considerata secundum essentiam suam metaphysicam, *nego.*

Obiectio haec tota nititur in aequivocatione *totalitatis* beatitudinis obiectivae, et consequenter beatitudinis formalis quae, essentia sua, proportionatur obiectivae. Est enim triplex totalitas: una, *essentialis seu formalis*, quae est totalitas secundum considerationem metaphysicam seu perfectionis, «et hic modus totalitatis attribuitur etiam essentiis *simplicibus* ratione suae *perfectionis*» [1]; alia, *integralis*, ad similitudinem totalitatis quantitativae mathematicae et etiam physicae, qua de causa dici potest totalitas secundum considerationem physicam; tertia, *potentialis* seu *virtualis*, cuius non omnes partes requiruntur ad perfectum esse totius, sed quaedam sunt quasi accidentaliter et extrinsece adjunctae [2].

[1] Boetius, *De consolatione philosophiae*, lib. III, prosa 2, n.º 3, ed. cit., p. 47, 15-16.

Si ergo loquamur de *totalitate metaphysica et pure formali beatitudinis obiectivae*, haec nullam dicit compositionem, sed absolutam simplicitatem, cum sit ipse Deus, et quidem solus, ut patet ex dictis ad q. 2, a. 8 [3]. Quo in sensu definitio boetiana beatitudinis obiectivae ei non convenit, nam «congregatio bonorum est in Deo, non per modum compositionis, sed per modum simplicitatis; quia quae in creaturis multiplicia sunt, in Deo praeexsistunt simpliciter et unite» [4].

Et similiter *totalitas beatitudinis formalis ei directe correspondens* est omnino simplex et quamlibet compositionem excludit. Unde illud effatum celeberrimum S. Augustini: «infelix enim homo, qui scit illa omnia, te autem nescit; beatus autem qui te scit, etiamsi illa nesciat. Qui vero te et illa novit, non propter illa beatior, sed propter te solum beatus est» [5].

Et de hac beatitudine formaliter loquimur in praesenti quaestione, sicut et de obiectiva sibi correspondente loquebamur formaliter in quaestione praecedenti.

Sed si loquamur *de totalitate physica seu integrali et virtuali* tum beatitudinis obiectivae tum beatitudinis formalis, *prout homini correspondent qui compositus est*, utraque beatitudo *compositionem* quandam involvit partium quasi integralium et potentialium, praesertim secundum quod est in hac vita praesenti. Et de hac beatitudine obiectiva in hoc sensu loquebatur Boetius, conformiterque ad illam S. Doctor, lo-

[1] *Quaestio disputata De Anima*, 10.
[2] *Quaestio disp. De Anima*, 10; *De Spiritualibus Creaturis*, 4; I, 76, 8; II-II, 48, a. unic., et alibi passim.
[3] Supra, t. II, nn. 345-354.
[4] I, 26, 1 ad 1.
[5] S. Augustinus, *Confessiones*, lib. V, cap. 4, n.º 7, ML. 32, 708.

quens de beatitudine formali, concedit quod «requiritur congregatio bonorum sufficientium ad perfectissimam operationem huius vitae» [1], «in quantum omnia bona congregata coadiuvant ad operationem perfectissimam hominis, quae est essentialiter ipsa beatitudo» [2]. Unde patet quod obiectio est extra quaestionem.

Et *confirmatur* haec solutio ex eo quod beatitudo formalis consummata hominis est eiusdem speciei atomae ac beatitudo formalis consummata angelorum. Atqui beatitudo consummata formalis angelorum est essentialiter simplex; quia «beatitudo perfecta, qualem angeli habent, habet congregationem omnium bonorum per coniunctionem ad universalem fontem totius boni, non quod indigeat singulis particularibus bonis» [3]. Ergo similiter beatitudo formalis consummata hominis erit essentialiter simplex, utpote perfecta coniunctio ad summum bonum per se subsistens, quod omnino simplex est.

84. *Tertia difficultas (ex ratione beatitudinis formalis hominis per comparationem ad subiectum beatificandum, quod est totus homo)*. Beatitudo formalis humana, cum sit summa perfectio *totius* hominis, debet hominem perficere secundum *omnes* suas partes, hoc est, secundum aninam et secundum corpus et secundum omnes potentias animae et corporis. Atqui sicut anima et pars superior eius formaliter perficitur per operationem rationalem, ita corpus et pars inferior hominis perficitur formaliter per operationes sensitivas, ultra dotes corporis gloriosi. Ergo de ratione beatitudinis formalis humanae est operatio perfecta non solum rationalis sed etiam sensitiva, quae ideo, partialiter saltem, concurrit ad beatitudinem formalem hominis.

85. *Respondetur. Dist. mai.:* beatitudo formalis humana perficit hominem secundum omnes suas partes et potentias, ex aequo seu uniformiter, *nego;* secundum prius et posterius, *conc.*

---

[1] I-II, 3, 3 ad 2.
[2] *IV Sent.*, d. 49, 1, 2, qla. 2 ad 1.
[3] I-II, 3, 3 ad 2.

Contradist. min.: sicut anima et pars superior eius perficitur formaliter per operationem rationalem, ita corpus per dotes gloriosas et pars inferior animae per operationes sensitivas, ita ut utraque perfectio se habeat ex aequo ad beatitudinem formalem hominis, *nego;* ita ut operatio rationalis se habeat per prius et formaliter, dum operatio sensitiva se habeat solum per posterius et quasi materialiter et extensive, *conc.*

Et sub distinctionibus datis, *contradist. conclusionem:* etiam operatio sensitiva pertinet ad beatitudinem formalem hominis, primario et essentialiter, *nego;* secundario et accidentaliter, hoc est, antecedenter, concomitanter vel consequenter, *conc.*

Beatitudo formalis humana potest afficere hominem in duplici statu: primo, in statu *naturali* unionis animae rationalis et corporis, ante mortem et post resurrectionem finalem; secundo, in statu *praeternaturali* separationis animae rationalis a corpore.

Si hominem afficiat *in statu praeternaturali*, beatitudo formalis solum perficit de facto animam hominis secundum solas potentias anorganicas, quas in illo statu de facto retinet. Et sic beatitudo formalis animae separatae tum *naturalis*, ut in animabus parvulorum degentium in limbo puerorum; tum *supernaturalis inchoata*, ut in animabus degentium in purgatorio vel ante passionem et mortem Christi degentibus in limbo Patrum: et *consummata*, ut modo in animabus sanctis, — solum consistit de facto in operatione rationali, qua formaliter perficitur anima secundum potentias eius anorganicas, et nullo modo consistit in operatione sensitiva.

Sin autem afficiat hominem *in statu naturali*, ut est in statu huius vitae praesentis ante mortem corporis, et erit in statu vitae futurae post corporis reassumptionem: — beatitudo formalis humana de facto perficiet totum hominem secundum omnes eius partes. Diversimode tamen: quia *operatio rationalis*, perfectiva animae secundum potentias eius anorganicas, est principalis et essentialis; dum e contra, *operatio sensitiva*, perfectiva hominis secundum potentias eius organicas, est secundaria et accidentalis. Et quidem in

hac ipsa linea secundaria et accidentali, operatio sensitiva non se habet uniformiter ad operationem rationalem: quia *in vita praesenti ante mortem*, *praesertim* si loquamur de vita *naturali*, operatio sensitiva *antecedit* intellectivam, ad quam praeparat; — sed in vita beata futura post resurrectionem corporis, operatio sensitiva *comitatur* et *subsequetur* operationem intellectivam. Operatio ergo sensitiva in humana beatitudine integrali se habet ad operationem intellectivam aut per modum *dispositionis* (= antecedenter); aut per modum *redundantiae* vel *sequelae* seu *proprietatis* (= concomitanter et consequenter).

Et hoc est quod S. Doctor indicavit, quando scripsit: «in *perfecta* beatitudine alterius vitae perficitur *totus* homo; sed, in inferiori parte, per redundantiam a superiori; in beatitudine autem *imperfecta praesentis vitae*, e converso, a perfectione inferioris partis proceditur ad perfectionem superioris» [1].

Sed quia beatitudo formalis humana est eadem secundum essentiam vel speciem suam in utroque statu hominis: ex quo perfectio partis inferioris per operationes sensitivas separatur de facto a perfectione partis superioris per operationem intellectivam, manifeste patet operationem sensitivam *mere accidentaliter* pertinere ad beatitudinem formalem hominis, atque ideo esse *extra essentiam* eius.

At de his omnibus uberior redibit sermo in quaestione sequenti.

---

[1] I-II, 3, 3 ad 3.

CAPUT SECUNDUM

SITNE HOMINIS BEATITUDO FORMALIS REPONENDA IN OPERATIONE POTENTIAE ANORGANICAE

86. Ex quo ergo operatio beatifica hominis non est ullius potentiae organicae, necessario concludendum est eam essentialiter consistere in operatione alicuius potentiae anorganicae sive spiritualis eius.

Sed spiritualis potentia humana duplex est, nempe intellectus et voluntas [1]. Remanet ergo inquirendum utrius potentiae sit operatio formaliter beatifica. Et hoc est quod S. Doctor quaerit in suo articulo quarto.

Art. I.—Utrum beatitudo consistat in actu voluntatis vel in actu intellectus

§ I

DIVERSAE THEOLOGORUM SENTENTIAE

87. Circa hanc rem theologorum ingenium exercitatum est plurimum, ut vel ipsa sententiarum diversitas ostendit. Omnes tamen reduci possunt ad *quinque* fundamentales.

---

[1] I, 79, 7; 80, 1-2.

88. *Prima* docet beatitudinem formalem hominis essentialiter consistere *in solo actu intellectus*, qui est visio intuitiva et facialis ipsius Dei sicuti est in se.

Hanc tenet S. Thomas, quem sequuntur Herveus, Durandus, Capreolus, Dionysius Cartusianus, Soncinas, Caietanus, Conradus Koellin, Ferrariensis et ceteri thomistae posteriores dominicani et carmelitani [1]; quibus, ex clero saeculari, accedunt Godofridus de Fontibus, Montesinos, Curiel, Lorca, Estius, ac recenter Paquet, Hervé, alii [2]; ex Societate Iesu, Fonseca, Vázquez, Conimbricenses, Granados, ac modernis temporibus Pesch, Billot, alii [3]; ex Ord. Erem. Sancti

---

[1] Herveus de Nedellec, O. P., *Quodlib.*, 1, q. 14, ed. Venetiis, 1486, sine numeratione foliorum [revera fol. 56 rb]; *Tractatus de beatitudine*, cap. 3-4; in *IV Sent.*, d. 49, q. 3; Durandus, O. P., in *IV Sent.*, d. 49, q. 4, ed. cit. fol. 270 r-271r; Richardus Clapwell, O. P., *Correctorium corruptorii «Quare»*, aa. 34, 49, 50, ed. P. Glorieux *(Bibliothèque thomiste*, t. IX, Paris, 1927), pp. 161-167; 208-222; Capreolus, O. P., in *I Sent.*, d. 1, q. a. 1, concl. 6, ed. cit., t. I, pp. 63-64; in *IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 1, concl. 1-2, ed. cit., t. VII, pp. 145-147; Dionysius Cartusianus, in *I Sent.*, d. 1, q. 3, Opera, ed. cit., t. XIX, p. 113 b; Paulus Soncinas, O. P., in *IV Sent.*, d. 49, q. 2, concl. 2 *(Epitomas Quaestionum Ioannis Capreoli super libros Sententiarum*, t. II, p. 202, Lugduni, 1580); Caietanus, O. P., in I-II, 3, 4; Conradus Koellin, O. P., in I-II, 3, 4, ed. cit., pp. 35-37; Ferrariensis, O. P., in *III Contra Gent.*, cap. 26 (ed. leon. Operum S. Thomae, t. XIV, pp. 73-81).

[2] Godofridus de Fontibus, *Quodlib.* 6, q. 10, ed. de Wulf et Hoffmans, *Les Philosophes belges*, t. III, pp. 197-212; Montesinos, in I-II, 3, 4, disp. 4; § II-III, pp. 552-554, Parisiis, 1697; A. Paquet, *Disputationes theologicae seu Commentaria in Summam theol. Divi Thomae, De Deo uno*, disp. III, q. 2, a. 1, p. 117, Romae, 1905; J. M. Hervé, *Manuale theol. dogmaticae*, t. IV, n.º 704, pp. 637-639, Parisiis, 1926.

[3] Petrus de Fonseca, S. I., in *I Metaph.*, cap. 1, q. 1, sect. 6, concl. 4, pp. 50-51, Lugduni, 1597; Gabriel Vázquez, S. I., in I-II, 3, 4, disp. 11 cap. 3-7, ed. cit., pp. 111-121; Conimbricenses, S. I., in lib. *Ethicorum Aristotelis*, disp. 3, q. 3, a. 2, col. 29-31, ed. Venetiis, 1606; Iac. Granados, S. I., in I-II, 3, 4, disp. 3, sect. 2; Ch. Pesch, S. I., *Praelectiones dogmaticae*[5-6], t. III, nn. 433, 449, 45, pp. 294, 296-297, Friburgi Brisgoviae, 1925; L. Billot, S. I., *De novissimis*[2], q. 5, § 1, p. 118, Romae, 1903.

Augustini, Honoratus del Val [1]; ex Ord. Servorum B. M. V., Lépicier [2].

89. *Secunda*, quae sat communis erat inter scholasticos saeculi duodecimi et primae medietatis saeculi decimi tertii et postea reassumpta est a Scoto eiusque discipulis, tenet eam essentialiter consistere *in solo actu voluntatis*. Ita, ut nonnullos referam, Hugo a S. Victore ait: «per dilectionem curris et per dilectionem apprehendis; item, quo plus diligis, eo avidius amplexaris: ergo *per dilectionem frueris*. Vide quomodo totum tibi est dilectio: ipsa est electio, ipsa est cursus, ipsa est perventio, ipsa est mansio, *ipsa est beatitudo*» *(De laude caritatis*, ML. 176, 973 A).

Richardus a S. Victore similiter: «amor vehemens non potest non videre quem amat; quia *amor oculus est, et amare videre est*» *(De gradibus caritatis*, cap. 3, ML. 196, 1.203 B). «Qui enim *amat* Te, addit Alredus Rievallensis, *capit* Te; et tantum capit quantum amat» *(Speculum caritatis*, cap. 1, ML. 195, 505 C). Et Gilbertus de Hoilandia: «*amare, iam tenere est;* etiam assimilari et uniri est» *(In Cantica*, serm. VIII, n.º 6, ML. 184, 51). Unde Guillelmus a S. Theodorico concludit: «quid autem est absurdius uniri Deo amore et non beatitudine? *Beati enim vere et unice, et singulariter et perfecte beati, qui vere et perfecte amant Te*» *(De contemplando Deo*, cap. 8, ML. 184, 375-376).

Scotistas vero quod attinet, non concordant in determinando voluntatis actu in quo consistit. Nam Scotus et maior pars scotistarum tenet hunc actum formaliter beatificum esse *actum caritativum principalem*, qui est *amor amicitiae erga Deum beatificantem* [3]; Aureolus vero opinatur esse *actum*

---

[1] Honoratus del Val, O. E. S. A., *Theol. dogmatica*[2], tom. III, p. 717, El Escorial, 1926.

[2] A. Lépicier, Ord. Ser. B. M. V., *Tractatus de novissimis*, q. 3, a. 1, n.º 1., p. 114, Parisiis, 1921.

[3] Ioannes Duns Scotus, O. F. M., in *IV Sent.*, d. 49, q. 4 et 5, ed. cit., t. 21, pp. 93-100, 170-173. «In solo actu, qui est fruitio, consistit beatitudo simpliciter naturae intellectualis»; quam fruitionem reducit ad actum amoris amicitiae consummatum (pp. 171-172). Idem docent Gonzalvus Hispanus, O. F. M., *Quaestiones disputatae et de Quolibet*, q. 4, p. 63, q. 7, p. 102, ed. L. Amorós (Bibliotheca Franciscana scholastica medii aevi, t. IX), Qua-

caritatis ultimum, nempe gaudium, non quidem gaudium reflexum de visione et possessione Dei, sed *gaudium directum de ipso Deo:* «dico quod beatitudo est delectatio formaliter, ita ut gaudium de Deo et complacentia in eo sit actus formaliter beatitudinis» [1].

90. *Tertia* sententia principalis tenet beatitudinem hominis formalem consistere *in actu utriusque facultatis simul*, scilicet intellectus et voluntatis. In ea tamen intelligenda et explicanda sunt quatuor modi differentes; nam, posita ista compositione actuum, naturaliter quaeritur in qua proportione concurrant ad essentiam beatitudinis formalis, an scilicet concurrant ex aequo vel potius secundum prius et posterius.

Primus ergo modus nondum sibi quaestionem criticam posuit de utriusque actus proportione in beatitudine formali essentialiter constituenda, sed *simplicem positionem sententiae*

---

racchi, 1935; MATTHAEUS DE AQUASPARTA, O. F. M., *Quaestiones disputatae selectae*, q. 9, pp. 399, 409 (Bibliotheca... t. I), Quaracchi, 1903; *Quaestiones disputatae de gratia*, q. 10, pp. 274-265, ibid., t. XI, 1935; ROGERIUS MARSTON, O. F. M., *Quaestiones disputatae de emanatione aeterna, de statu naturae lapsae et de anima*, ibid., t. VIII, q. 6, pp. 350-351, Quaracchi, 1932.

[1] AUREOLUS, O. F. M., in *III Sent.*, d. 15, q. 1, a. 3, p. 444 a, Romae, 1605.

Suarezius Medinam insimulat quod hanc opinionem Aureolo tribuerit
(h. l., p. 46), dicens: «nescio unde sumpserit, *nam* Capreolus non refert»
(De fine ultimo, disp. VII, sect. 1, n.º 5, ed. cit., t. IV, p. 71 a); immerito
tamen et nimis petulanter, ac si Medina non alium fontem informationis
scholasticae habuerit nisi Capreolum. Sed ipse Suarezius non videtur hac
de re sufficienter legisse Capreolum neque Aureolum; nam Aureolus hanc
sententiam revera docuit, et quidem in loco citato a Medina, scilicet in
IV Sent., d. 49, q. 1, a. 1; et Capreolus expresse refert Aureolum sic opi-
nantem, non quidem in *IV Sent.*, d. 49, q. 2, quo tantum Suarezius adiisse
videtur, sed in *I Sent.*, d. 1, q. 1, a. 2, § 4, III, alia argumenta Aureoli contra
sextam conclusionem, arg. 5, ed. cit., t. I, p. 72. Fatendum est tamen, in
quandam Suarezii iustificationem, hoc suum Opus esse posthumum, et
ab eo nondum plene castigatum. Sed haec eius adnotatio *critica* influxum
exercuit in Salmanticenses, qui eam fecerunt suam, tacito Suarezii nomine:
«eam sententiam tribuunt Capreolo Sotus et Medina, quamvis *Capreolus,*
qui Aureoli sententias referre solet, *nullam eius mentionem faciat» (Cursus*
Theol., De Beatitudine, disp. I, dub. 4, n.º 87, ed. cit., t. V, p. 250 b). E contra
Ioannes a S. Thoma verum locum, ubi Capreolus refert Aureolum, indi-
cavit *(Cursus Theol.*, in I-II, disp. II, a. 2, n.º 7, ed. Coloniae, 1711, p. 97 b).

exhibet. Ita, ut videtur, Hugo a S. Victore qui, beatitudinem hominis formalem describens, ait: «ubi videre et habere, amare et gustare bonum, idem est; ubi non videtur nisi veritas, non amatur nisi bonitas. Duo sunt enim: cognitio et amor; alterum ad illuminationem pertinet, alterum ad refectionem; cognitio illuminat, dilectio satiat. *Cognitio veritatis, amor bonitatis: in his beatitudo constat, cognoscere et amare bonum.* Gustate, inquit Scriptura, et videte quoniam suavis est Dominus (Psalm. XXXIII, 9): in *gustate*, dilectio; in *videte*, cognitio est; *duo* ista distincte commendat, scilicet *cognitionem* et *dilectionem*» [1].

Et eodem modo Dantes Alighieri beatitudinem describit, his versibus:

«Luce intellectual, piena d' amore;
Amor di vero ben, pien di letizia;
Letizia, che trascende ogni dolzore» [2].

Sed hi duo non videntur quaestionem sibi posuisse de essentia metaphysica beatitudinis formalis, et solum describere videntur beatitudinem essentialem quae, ut omnes theologi conveniunt, utrumque actum, et intellectus, et voluntatis, includit.

Secundus modus docet essentiam beatitudinis formalis hominis *principalius consistere in actu voluntatis quam in actu intellectus*. Ita Alexander Halensis [3], Mathaeus de Aquasparta [4]. Ægidius Colonna [5], Richardus de Media-

---

[1] HUGO A S. VICTORE, *Expositio in Hierarchiam coelestem S. Dionysii*, lib. VII, ML. 175, 1.065.

[2] DANTE ALIGHIERI, *Paradiso*, canto XXX, vv. 40-43, ed. Hoepli, Milano, p. 555.

[3] ALEXANDER HALENSIS, O. F. M., *Summa theol.*, IV P., q. 26, m. 3, a. 5.

[4] MATHAEUS DE AQUASPARTA, O. F. M., *Quaestiones disputatae selectae de cognitione*, q. 9, arg. 7 sed contra. «In actu amoris magis consistit beatitudo quam in actu cognitionis» (ed. Quaracchi, 1903, p. 399).

[5] AEGIDIUS COLONNA, O. S. A., in *I Sent.*, d. 1, q. 1, a. 1 ad 1. «Felicitas autem, quam ex Dei gratia consequimur, respectu cuius dicitur fruitio, perfectius est in voluntate quam in intellectu» (ed. Cordubae, 1699, p. 38 a).

villa [1], Thomas de Argentina [2], Ioannes de Bassolis [3], Andreas de Vega [4], alii.

Tertius modus, e contra, *tenet partes intellectus esse potiores quam partes voluntatis*. Differenter tamen. Nam *S. Albertus Magnus*, conformiter ad ea quae de fide tradit, per quam sumus in via, dicit de beatitudine formali, per quam sumus in termino, quod per prius consistit in actu intellectus *practici* et per posterius in actu voluntatis. Sic enim scribit: «vita aeterna consideratur dupliciter, scilicet secundum id quod *substat* in ea et *quasi materiale* est, et secundum id quod *informat* et est *quasi formale; primo* quidem modo *visio* est vita aeterna..., *secundo* autem modo *delectatio* consequens amorem habitae divinitatis est vita aeterna. Unde id quod est causa vitae aeternae [= beatitudo formalis] est *amor pascens sive pastus in viso habito*» [5].

Et alibi, definiens beatitudinem formalem per fruitionem Dei, ait quod «intellectu *affectivo* fruitur qui fruitur; ille enim intellectus coniunctus est voluntati, et obiectum eius proprium est primum verum et bonum, et illud idem finis eius est in quo stat et cui inhaeret: in inferioribus autem

---

[1] RICHARDUS DE MEDIAVILLA, O. F. M., in *IV Sent.*, d. 49, q. 6-8 pp. 652-656, Bresciae, 1591.

[2] THOMAS DE ARGENTINA, O. S. A., in *IV Sent.*, d. 49, q. 3, a. 2, concl. tertia. «Beatitudo *principaliter* consistit *in actu potentiae volitivae*» (ed. Genuae, 1585, fol. 201 rb in fine); concl. quarta: «Beatitudo *aliquo modo* consistit in actu *intellectus*, quamvis *non aeque principaliter sicut in actu voluntatis*» (ibid., fol. 201 vb).

[3] IOANNES DE BASSOLIS, O. F. M. «Dico quod beatitudo essentialiter et formaliter non consistit tantum in unico actu, sed consistit *in actu utriusque potentiae*, intellectus scilicet et voluntatis, scilicet *in visione et fruitione* quam habet voluntas in patria respectu obiecti beatifici, quae non est delectatio ipsa» (in *IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 2, ed. Parissis, 1516, fol. 149 vb). Et infra: «in actu voluntatis *principaliter* consistit beatitudo» (ibid., q. 3, a. 2, fol. 153 vb); «dico breviter quod in actu voluntatis, qui est actus *amicitiae*, sicut declaratum est supra, *principalius* consistit beatitudo quam in visione vel in quocumque alio» (ibid., a. 3, fol. 154 ra).

[4] ANDREAS DE VEGA, O. F. M., *De iustificatione doctrina universa*, lib. VII, cap. 3, p. 133 b, Coloniae, 1572.

[5] S. ALBERTUS MAGNUS, O. P., in *IV Sent.*, d. 49, a. 4, ed. cit., t. XXX, p. 671 b.

potentiis non est nisi per redundantiam a superioribus in ipsas, sicut et beatitudo corporis, secundum aliquos, redundantia est beatitudinis animae» [1].

Et ad classicam difficultatem ex textu Augustini: «visio est tota merces», respondet: hoc «intelligitur de visione quae coniunctam habet delectationem; et haec est visio amati et habiti, quae est secundum aliquid *in intellectu*, secundum *substantiam* eius quo fruimur: secundum *esse* tamen et *formale*, frutio *in voluntate* est» [2].

Alii vero, ut Molina [3], Valentia [4] ac praesertim Suárez, quem plures ex Societate Iesu sequuntur, ut Salas [5], ac recenter Muncunil et Beraza [6], et ex alienis Mastrius [7] et Siuri [8], dicunt beatitudinem formalem per prius essentialiter consistere in actu intellectus *speculativi*, qui est visio, et per posterius in actu voluntatis, qui est amor amicitiae erga Deum intuitive visium.

En quomodo formulatur a Suarezio: «dico ergo, primo, essentiam beatitudinis formalis *primo et principaliter consistere in visione Dei clara*, in qua, *quasi in fonte et radice*, tota perfectio beatitudinis continetur» [9].

«Dico, secundo: *solum actum voluntatis et amorem perfe-*

---

[1] S. ALBERTUS MAGNUS, *Summa theol.*, I P., tract. II, q. VII, memb. 2, quaest. incidens, ed. cit., t. XXXI, p. 36.

[2] S. ALBERTUS MAGNUS, *op.* et *loc. cit.*, ad 2, p. 35 b.

[3] LUDOVICUS DE MOLINA, S. I., in I, 12, 1, disp. 2, concl. 5-6, ed. Lugduni, 1622, p. 96 a; q. 26, p. 356: «beatitudo in visione, amore et fruitione Dei clare visi est posita».

[4] GREG. DE VALENTIA, S. I., in I-II, 3, disp. 1, punct. 4, ed. cit., col. 61, 68-71.

[5] IOANNES DE SALAS, S. I., in I-II, 3, 4, scilicet tract, II, disp. 2, sect. 5.

[6] I. MUNCUNILL, S. I., *Tractatus de Deo creatore et de Novissimis* disp. IV, cap. 3, a. 2, nn. 879-891, pp. 582-587, Barcinone, 1922; B. BERAZA, S. I., *De Deo elevante, de peccato originali et de novissimis*, nn. 1.290-1.296, pp. 571-574, Bilbao, 1924. Cf. tamen nn. 1.298-1.299 una cum n.º 1.301, pp. 574-575.

[7] MASTRIUS, O. M. C., in *I Sent.*, d. 6, q. 12, a. 1.

[8] SIURI, *De novissimis*, tract. 36, cap. 4, nn. 52-56.

[9] SUÁREZ, S. I., in I-II, disp. 8, sect. 1, n.º 29, ed. cit., t. IV, p. 79 a.

ctum Dei ex caritate, non posse esse essentiam totam beatitudinis» [1].

«Dico, tertio: *amor caritatis et amicitiae* divinae est *simpliciter necessarius* ut homo sit *supernaturaliter perfecte* beatus, et *absolute dicendus est de essentia ipsius beatitudinis*» [2].

«Dico, quarto: *amor concupiscentiae propriae beatitudinis* obiectivae vel formalis *non est simpliciter necessarius nec de essentia beatitudinis*, potest tamen in illa reperiri tanquam *secundaria* perfectio eius» [3]. Et addit contrarium sibi aliquando probabile visum fuisse, «nunc tamen verius iudico eum qui haberet visionem et amorem amicitiae, etiamsi nullum actum alium amoris concupiscentiae habere intelligatur, esse *simpliciter* beatum *essentialiter*» [4].

Et concludit: «ultimo dicendum est *delectationem seu gaudium*, prout est actus seu res distincta ab amore amicitiae Dei secundum se, *non esse de essentia beatitudinis*, sed esse proprietatem per se ac necessario consequentem ipsam» [5].

Sed multo ante istos theologos hanc sententiam melius formulavit Petrus Paludanus, qui notat quod «in patria, sicut in via, est duplex felicitas, speculativa et practica, cum quidquid perfectionis sit in via eminentius sit in patria.

Loquendo ergo de felicitate *contemplativa*, illa consistit *in actu intellectus*, non solum principaliter aut essentialiter, immo *totaliter;* ad quam quicumque actus voluntatis, sive sit dilectio, sive delectatio aut fruitio, non se habet essentialiter, immo nec consequenter nec accidentaliter, quia non potest aliquis actus voluntatis sequi intellectum pure speculativum; ille enim speculativus qui non dicit de prosequibili et fugibili nunquam movet...

Secundo, possumus loqui de beatitudine supernaturali *activa*, et illa consistit *in actu intellectus practici antecedenter*, sicut et omnis actus voluntatis, *et in actu dilectionis voluntatis essentialiter*, et *in actu delectationis consequenter*...

Tertio, si loquamur de beatitudine, prout dicit *statum aggregatum ex ista duplici felicitate*, sic *consistit quidem in actu utriusque essentialiter*, sed in actu *intellectus principaliter;* quia illud quod est melius in toto aggregato est *principalius:* huiusmodi autem est felicitas contemplativa, non activa, cum ista sit propter illam» [1].

Sumendo ergo essentiam beatitudinis formalis *adaequate*, per prius consistit in actu intellectus et nonnisi per posterius in actu voluntatis, licet uterque actus sit de eius essentia.

Quartus modus explicandi hanc tertiam sententiam fundamentalem est Lessii, qui ad essentialem rationem beatitudinis formalis ait requiri *tres actus:* visionem, amorem et gaudium seu delectationem, intelligendo amorem et gaudium amicitiae, non concupiscentiae; addit tamen quod ad *completam et adaequatam* rationem eius, etiam isti duo actus concupiscentiae requiruntur, «et ita in universum *quinque actus* circa Deum sunt necessarii: visio clara, amor amicitiae, gaudium amicitiae, amor concupiscentiae et gaudium concupiscentiae» [2].

Sed quantum ad determinandas partes trium actuum requisitorum ad ipsam *essentialem* rationem beatitudinis formalis, distinguit tres adspectus: «possunt enim hi actus tripliciter spectari: primo, secundum physicam perfectionem suam; secundo, prout sunt quaedam bona Dei et in eius honorem cedunt; tertio, ut sunt bonum hominis, quod homo sibi appetit» [3].

Si ergo considerentur *secundum suam perfectionem physicam*, actus intellectus, qui est visio, est potior quam actus voluntatis, qui sunt amor et gaudium amicitiae; et ideo, sub hoc respectu, essentia beatitudinis formalis *principalius consistit in actu intellectus quam in actu voluntatis.*

Si vero sumantur hi actus secundum quod sunt *quod-*

---

[1] SUÁREZ, *ibid.*, n.º 30, p. 79 b.
[2] SUÁREZ, *ibid.*, n.º 31, p. 79 b in fine.
[3] SUÁREZ, *ibid.*, n.º 36, p. 81 b.
[4] SUÁREZ, *ibid.*, n.º 38, p. 82 b.
[5] SUÁREZ, *ibid.*, n.º 42, p. 83 b.

---

[1] PETRUS PALUDANUS, O. P., in *IV Sent.*, d. 49, q. 3, a. 2, fol. 226 va. Parisiis, 1518.
[2] LESSIUS, S. I., *De summo bono*, lib. II, cap. 5, nn. 27-28, pp. 58-9, ed. Parisiis, 1880.
[3] LESSIUS, *op. et loc. cit.*, cap. 6, n. 30, p. 60.

dam bonum Dei et in eius cedunt honorem, amor caritativus *amiciatiae* «videtur tenere *principatum*» [1].

Si denique tertio modo spectentur, quatenus scilicet sunt *quoddam bonum hominis, quod homo sibi maxime appetit*, «*gaudium* videtur esse *potissimum*» [2]. Consequenter, hoc duplici sensu, essentia beatitudinis formalis principalius consistit in actu voluntatis quam in actu intellectus.

Revera tamen hic modus intelligendi essentiam beatitudinis formalis nihil est aliud quam *syncretismus quidam secundi et tertii modi*, prout a Suarezio fuerat explicatus.

91. *Quarta* principalis sententia, quae est Martínez de Ripalda, sustinet essentiam beatitudinis formalis hominis *ex aequo* consistere in actu intellectus, qui est visio, et in actu voluntatis, qui est amor, *quasi ex duabus partibus seu beatitudinibus homogeneis*. «Sentio igitur, ait Ripalda, creaturam rationalem esse beatam duplici beatitudine essentiali: alia, quae in sola visione, seorsim ab amore; alia, quae in solo amore, seorsim a visione adaequate consistat: atque adeo omnes superiores sententias esse veras in eo quod affirmant, falsas vero in eo quod negant. Nam prima [= S. Thomae] affirmat visionem esse adaequate beatitudinem essentialem,

---

1 Lessius, *ibid.*, n.º 37, p. 63.

2 Lessius, *ibid.*, n.º 38, p. 64. Lessius tamen in suo commentario posthumo in I-II, 3, 4, dub. 2, sententiae S. Thomae adhaeserat. Huic Lessii explicationi similis fuit opinio celeberrimi Thomae de Campanella, O. P., iuxta quem, «qui disputant utrum beatitudo consistat in sapientia vel in amore, insufficienter loquuntur: nam *in omnia posse et scire et velle* necessario ponenda est, si sufficiens sibi esse debet beatus. Sed ubinam principalius? Nullibi puto, sed *aeque in tribus primalitatibus*. Sed, si magnificanda est aliqua, *potius in voluntate et amore*, cuius obiectum est bonum formaliter, quod beat; ut autem cognitum, non est bonum sed pulchrum: beat autem ut bonum.

Voluntas quoque praesupponit posse et scire, unde complet esse et beari, posse autem non praesupponit scire nec velle. Sapientia etiam praecedit velle et amare atque ad ipsum quasi ordinatur; quamvis radicaliter sed non formaliter in ipsa potentia sit omnis primalitas, et similiter in sapientia et in amore. *Incipit quidem beatitas in potentia, completur* [*in sapientia*], *consummatur in amore*» (Thomas Campanella, O. P., *Theologicorum liber primus*, cap. 18, a. 1, p. 453, 18-34, edizione critica, con introduzione, appendici e una tavola, a cura de Romano Amerio, Milano, 1936).

et negat amorem esse; secunda [= Scoti] affirmat amorem esse, et negat esse visionem; tertia vero [= Suarezii] esse utrumque actum simul, et negat esse seorsim.

Nos autem asserimus tum visionem, tum amorem, tum utrumque actum simul et seorsim esse adaequate beatitudinem essentialem, ita ut in quolibet seorsim ab alio reperiatur conceptus assentialis beatitudinis, scilicet assecutio et possessio sufficiens summi boni, quae beatum a non beato distinguat, et cui debeantur cetera bona beatitudinem concomitantia» [1].

Et paulo post explicat proportionem utriusque actus, scribens: «ex multiplici beatitudine suppositi integratur una beatitudo, quae simplici voce beatitudinis significatur, complectens compositione *quasi homogenea* plures et diversas beatitudines... Igitur integritas et compositio beatitudinis nostrae ex visione et amore Dei non est homogenea ex partibus, quae seorsim non sint beatitudo essentialis, qualis adstruitur ab assertoribus tertiae sententiae; sed *homogenea ex partibus quae seorsim sint beatitudo*. Ceterum, quia unaquaeque est beatitudo diversae speciei, quamvis sub conceptu generico beatitudinis conveniant, ideo ea integritas et compositio non absolute homogenea, sed *quasi* homogenea, a nobis dicitur» [2].

Notat denique Ripalda, cum complacentia, se in hanc sententiam venisse duplici motivo: primo, «quia per eam *conciliantur* tres superiores sententiae»; secundo, quia ipsa est *tota realis*, ac per eam *vitantur querelae de verbis*, quibus omnes theologi praecedentes detinebantur [3].

92. Postremo, addi potest *quinta* sententia, *quasi extra seriem*, quae est S. Bonaventurae et Ioannis Pecham, pro ea parte qua essentiam beatitudinis formalis reponunt in actu secundo; nam supra vidimus [4] eos *principaliter* hanc beatitu-

---

1 Ioannes Martínez de Ripalda, S. I., *De ente supernaturali*, disp. 100, sect. 3, n.º 12, ed. Parisiis, 1870, t. II, p. 351.

2 Ripalda, *op. et loc. cit.*, n.º 14, p. 351 b.

3 Ripalda, *ibid.*, n.º 15, p. 351 b in fine.

4 Supra, n.º 49.

dinem in habitu seu dotibus animae collocasse. Quatenus ergo beatitudo formalis nominat actus dotum animae, essentialiter consistit in actu trium dotum, quae vicissim respondent tribus viribus animae, nempe in visione seu apprehensione intellectus, in tentione seu comprehensione memoriae et in fruitione voluntatis, ita tamen *ut principaliter sita sit in fruitione voluntatis* et nonnisi per posterius in visione intellectus et in comprehensione memoriae.

Et *ratio* est, quia beatitudo formalis est deiformitas gloriae seu imago similitudinis, quae respondere debet imagini recreationis seu gratiae, sicut haec respondet imagini creationis seu naturae; sicut enim gratia est perfectio naturae, ita gloria est perfectio gratiae. Constat autem quod imago creationis consistit in tribus viribus quasi consubstantialibus animae, nempe in intellectu, in voluntate et in memoria. Ergo et imago recreationis consistere debet in tribus virtutibus theologicis quasi consubstantialibus gratiae, scilicet in fide, quae respondet intellectui; in spe, quae respondet memoriae; et in caritate, quae voluntati respondet. Et similiter imago deiformitatis seu similitudinis debet consistere in tribus dotibus animae beatae, quasi consubstantialibus gloriae, nimirum in visione, quae fidei succedit et intellectui respondet; in tentione seu comprehensione, quae succedit spei et respondet memoriae; et in fruitione, quae complet caritatem et voluntati respondet.

En verba S. Bonaventurae: «quoniam omnium iustorum *praemiatio* fieri debet secundum quod exigit *retributio* iusta et etiam *productio* virtuosa, et productio Dei fecit rationalem spiritum prope Deum, capacem Dei, capacem scilicet secundum vim inditae *imaginis* ipsius beatissimae Trinitatis, cui in iustis *totus* hominis spiritus secundum integritatem imaginis *deservit*, hinc est quod *nullo minus Deo* potest rationalis spiritus praemiari, nec impleri, nec eius capacitas terminari: ideo in *praemium* datur ei *deiformitas gloriae* per quam, Deo effectus conformis, et ratione ipsum videat clare, et voluntate diligat plene, et memoria retineat in aeternum, ut sic anima tota vivat, tota dotetur [tribus dotibus] in tribus animae viribus, tota Deo configuretur, tota illi uniatur, tota

in illo conquiescat, in ipso sicut in omni bono inveniens pacem, lucem et sufficientiam sempiternam, per quam in statu omnium bonorum congregatione perfecto constituta et aeterna vivens vita, dicatur beata et etiam gloriosa» [1].

Bonaventurae plane consentit Ioannes Pecham, qui ait: «ista beatitudo consistit in *tota* imagine, in memoria scilicet tenente, in intellectu apprehendente et in voluntate fruente, et tamen *principaliter in actu voluntatis*» [2]; «concedo igitur quod beatitudo *principaliter* consistit in actu voluntatis» [3].

Et paulo post: «beatitudo, inquit, attribuitur *visioni sicut fundamento et non sicut causae principali;* unde etiam in hac miseria non plus cognoscere Deum per se, sed *plus amare facit beatitudinem viae: eodem modo est in patria*» [4]. Et «licet videre Deum sit habere ipsum, non tamen ipsum habere est beatificum nisi secundum quod praesens videtur ad fruendum; unde et beatitudo erronea peccantium non in hoc consistit quod habent suum desideratum, sed quia habent ipsum ad fruendum pro libito suo: unde Hugo dicit *haberi Deum amando*» [5].

Haec, de diversis theologorum sententiis. Superest iam ut veram sententiam explicemus.

§ II

QUAESTIONIS RESOLUTIO

93. CONCLUSIO: *beatitudo formalis hominis consistit essentialiter in solo actu intellectus.*

---

[1] S. BONAVENTURA, *Breviloquium*, P. VII, cap. 7, Opera, ed. Quaracchi, t. V, p. 289 b. Cf. etiam in *IV Sent.*, d. 49, P. I, a. unic., q. 5, ad 1-3, ed. cit., t. IV, p. 1.009 b.

[2] IOANNES PECHAM, O. F. M., *Quaestiones de Anima*, q. 24, ed. cit., p. 177.

[3] PECHAM, *op. et loc. cit.*, in fine corp. art., p. 178.

[4] PECHAM, *op. et loc. cit.*, ad 1, p. 178.

[5] PECHAM, *ibid.*, ad 2, p. 179.

94. *Probatur, primo, indirecte et quasi negative, per exclusionem aliarum sententiarum.*

A. Atque *in primis* constat beatitudinem hominis formalem *non consistere essentialiter in actu voluntatis;* id quod ostenditur tum argumento proprio, tum argumento analogico.

α) *Argumentum proprium.* Beatitudo formalis consistit essentialiter in ipsa consecutione seu adeptione beatitudinis obiectivae, ut saepius dictum est, et omnes theologi conveniunt. Atqui ipsa consecutio seu adeptio beatitudinis obiectivae non consistit essentialiter in actu voluntatis.

Aut enim consisteret in aliquo actu voluntatis circa *media*, aut in aliquo actu voluntatis circa *finem*. Neutrum dici potest.

a) Evidenter non consistit in aliquo actu voluntatis circa media. Nam omnes actus voluntatis *circa media*, scilicet consensus, electio et usus, per se primo et immediate attingunt *media*, ut patet ex terminis, hoc est, bona *creata*, et nonnisi illis *mediantibus* seu per se secundo attingere possunt ipsum *finem ultimum*, qui est bonum increatum, in quo vera beatitudo obiectiva consistit. Atqui de ratione ipsius adeptionis seu consecutionis beatitudinis obiectivae est quod sit *immediata* [1]. Ergo eo ipso quod beatitudo obiectiva non est proprium et formale obiectum voluntatis circa media, beatitudo formalis excluditur ab huiusmodi actibus.

b) Neque consistit in aliquo actu voluntatis circa ipsum finem. Etenim actus voluntatis circa finem sunt tantummodo tres, nempe velle seu amare, frui seu delectari seu gaudare, et intendere seu desiderare. At vero nullus ex his tribus actibus est essentialiter ipsa consecutio seu adeptio beatitudinis obiectivae.

Non quidem intendere seu desiderare, quia actus essentialiter postulans distantiam seu non possessionem finis non est essentialiter ipsa adeptio seu possessio finis, ut patet ex terminis. Atqui intentio seu desiderium finis essentialiter postulat distantiam seu non possessionem finis; nam desiderium est essentialiter *non habiti*, et intentio est essentialiter tendentia seu motus *in id* quod nondum possidetur, ut possideatur: «est enim desiderium, ait S. Thomas, secundum quod voluntas *tendit* in id quod *nondum habet;* hoc autem contrariatur rationi ultimi finis» formalis seu *quo* [1]; et iterum «ipsum desiderium finis *non est consecutio* finis, sed est *motus* ad finem» [2]. Ergo beatitudo formalis hominis nequit essentialiter consistere in actu intentionis seu desiderii.

Non velle seu amare vel diligere. Si enim amori conveniret esse essentialiter ipsa formalis beatitudo hominis, necessario deberet ei convenire aut secundum communem rationem amoris in quantum huiusmodi, aut secundum rationem propriam amoris supernaturalis caritativi.

Non secundum rationem communem amoris. Nam haec communis ratio amoris potest tripliciter intelligi: uno modo, *ut extendatur usque ad ipsum amorem innatum*, et tunc manifeste non potest in eo essentialiter consistere beatitudo formalis hominis, *tum* quia beatitudo formalis est propria intellectualis naturae, dum amor innatus est communis omnibus rebus, etiam inanimatis [3]; *tum* etiam quia amor innatus non est operatio, sed merus ordo seu inclinatio ontologica, dum beatitudo formalis essentialiter consistit in aliqua operatione, ut patet ex supra dictis [4]: alio modo, ut restringitur ad solum amorem *elicitum*, ita tamen ut extendatur ad amorem *sensitivum*, et in hoc casu manifestum est etiam quod in eo non potest essentialiter consistere beatitudo formalis hominis, *tum* quia talis amor est communis homini et brutis animalibus, dum beatitudo formalis est propria hominis; *tum* etiam quia beatitudo formalis eadem specie et numero quantum ad essentiam suam est in animabus sanctis separatis, in quibus tamen non datur amor sensitivus, cum careant potentiis organicis, ad quas iste amor spectat [5]: tertio modo, ut limitatur ad solum amorem elicitum *rationalem*, non

---

[1] BENEDICTUS XII, *Const. dogmatica «Benedictus Deus»*, Denz., n.º 531.

[1] *III Contra Gent.*, cap. 26, arg. 5.
[2] I-II, 3, 4. Videsis etiam I, 20, 1; I-II, 12; 23, 4; 30, 2; 33, 2.
[3] Cf. *III Contra Gent.*, cap. 26, arg. 1.
[4] Supra, nn. 53-65.
[5] Cf. supra, nn. 74-85.

descendendo tamen ad species et modos eius, sed *sistendo in pura ratione psychologica primi actus voluntatis, qui est velle*, et sic etiam ab eius ratione excluditur ipsa essentia beatitudinis formalis hominis; nam actus essentialiter abstrahens seu praescindens a praesentia seu possessione vel adeptione beatitudinis obiectivae non est essentialiter ipsa beatitudo formalis, quae est, per difinitionem, ipsa adeptio vel possessio de praesenti beatitudinis obiectivae: iam vero amor rationalis, ut merus amor seu simplex velle, essentialiter abstrahit seu praescindit a praesentia seu possessione proprii obiecti, quod est finis obiectivus, etiam ultimus seu beatitudo obiectiva, quia amor respicit bonum seu finem *absolute vel secundum se, non secundum conditiones ei advenientes ex positiva praesentia vel ex positiva absentia* [1]; est ergo contradictio in adiecto ponere essentiam possessionis realis et effectivae beatitudinis obiectivae in actu essentialiter abstrahente a tali possessione reali, quia nihil potest abstrahere a propria essentia.

Neque secundum rationem propriam amoris supernaturalis caritativi. Vel enim esset amor concupiscentiae vel amor amicitiae. *Non amor concupiscentiae:* sive consideretur *secundum se*, quia amor concupiscentiae est *imperfectus*, cum se habeat ad amorem amicitiae sicut accidens ad substantiam [2], dum beatitudo formalis consistere debet essentialiter in actu perfectissimo; sive consideretur *relate ad proprium obiectum*, quod est proprie loquendo res, non persona [3], et ideo non potest esse formaliter possessivus beatitudinis obiectivae, quae est persona, non res, cum sit ipse Deus: quod si aliquando, per accidens, obiectum amoris concupiscentiae est persona, hoc non potest contingere nisi ex duobus: vel quia persona, ratione peccati et per modum poenae, transit in conditionem rei [4], quod de Deo certe dici non potest; vel quia ipse

[1] Vide *III Contra Gent.*, cap. 26, arg. 5; I-II, 11, 1 ad 4; 23, 4.

[2] S. THOMAS, *In librum Dionysii de divinis nominibus*, cap. IV, lect. 9-10; Quaestio disp. *De Spe*, 3; I, 60, 3; I-II, 26, 4; II-II, 23, 1.

[3] II-II, 25, 3.

[4] II-II, 25, 11.

amor concupiscentiae est deordinatus dum personam, manente persona, ut rem concupiscit, et iam talis amor nequit esse beatitudo formalis, quae nullo modo potest esse deordinata, sed necessario est ordinatissima: sive denique consideretur *relate ad proprium principium*, nempe ad ipsum habitum caritatis a quo elicitur, quia non est actus formalis et primarius caritatis, sed tantum *secundarius et materialis*, utpote terminatus ad obiectum mere materiale caritatis; beatitudo autem formalis nequit consistere in aliqua operatione secundaria. Ergo ex omni parte amor concupiscentiae excluditur ab ipsa ratione beatitudinis formalis.

Non amor amicitiae. Nam licet iste amor sit perfectissimus secundum speciem suam, et obiectum perfectissimum habeat, nempe personam, maxime divinam, et sit actus primarius et formalis caritatis, tamen non est actus primo et formaliter possessivus beatitudinis obiectivae. Etenim ille actus non est primo et formaliter possessivus beatitudinis obiectivae qui, manens idem specie et numero, dari potest *in re* sine tali possessione, ut patet ex terminis. Atqui actus amoris caritativi amicitiae manens idem specie et numero, potest dari *in re* sine possessione beatitudinis obiectivae.

Quod patet, tum *a priori*, quia talis est actus qualis est habitus operativus a quo procedit: amor autem caritativus amicitiae est actus caritatis, qui est habitus operativus, manens idem specie et numero in via et in patria, secundum illud: «caritas nunquam excidit» [1]: tum *a posteriori*, nam *in angelis*, qui caritatem et actus caritatis habent eiusdem speciei ac homines, actus caritatis, idem specie et numero perseverans, fuit in statu viae et est in statu termini per totam aeternitatem; idem etiam actus caritatis specie et numero qui est *in animabus purgatorii separatis*, continuabitur sine interruptione quando transeunt in statum gloriae, qui modo conscio semper fit, cum nullum habeant corpus corruptibile aggravans animam; et plerumque, si non semper, in transitu directo *animarum sanctarum* ex hoc mundo in coelum, quin

[1] *I Cor.*, 13, 8.

retineantur in purgatorio, actus caritatis non interrumpitur, ut experientia constat et historiae sanctorum narrant.

Iam vero constat quod actus caritatis, quamdiu est in via, est sine reali et effectiva possessione beatitudinis obiectivae, quia revera angeli viatores nondum erant realiter beati beatitudine supernaturali, et similiter sancti inter nos degentes, et manifeste animae sanctae in purgatorio detentae.

Tam ergo impossibile est ponere essentiam beatitudinis formalis hominis in amore amicitiae caritativo, sicut ponere beatitudinem formalem realiter separatam a beatitudine obiectiva: si enim realiter *separatur* ab ea, iam non est ipsa beatitudo formalis, quae essentialiter est ipsa *coniunctio* realis beatitudini obiectivae.

Neque frui seu gaudere vel delectari. Nam actus essentialiter consequens, ideoque supponens, possessionem beatitudinis obiectivae non est essentialiter ipsa beatitudo formalis, quia nulla essentia supponit vel consequitur rem quam formaliter constituit.

Atqui fruitio vel gaudium seu delectatio est actus voluntatis essentialiter consequens vel supponens possessionem beatitudinis obiectivae; non enim voluntas possidet finem quia gaudet de fine; sed e converso, ideo gaudet de fine quia possidet ipsum [1].

Huc accedit quod gaudium, sicut et pax, potius se habent per modum effectus seu passionis quam per modum actionis, cum sint veluti naturalis quaedam resultantia ex operatione perfecta possessiva boni perfecti. Propter quod S. Thomas notat quod «cum dicitur quod delectatio est operatio, *non est praedicatio per essentiam sed per causam*» [2]; et in tractatu de caritate appellat gaudium et pacem *effectus* caritatis potius quam actus [3]. At vero formalis beatitudo non est essentialiter passio vel effectus, sed operatio, ut patet ex dictis a. 2. Ex propria ergo ratione psychologica gaudii seu delectationis excluditur essentia beatitudinis formalis.

[1] I-II, 3, 4 c; 11, 3-4.
[2] I-II, 31, 1 ad 1.
[3] II-II, 27, prol.; 28, prol. et a. 1: utrum gaudium sit *effectus* caritatis; 29, 3: utrum pax sit proprius *effectus* caritatis.

β) *Argumentum analogicum* est duplex: *unum*, ex proportione inter formalem possessionem finis sensibilis per actum potentiae sensitivae et formalem possessionem finis intelligibilis, qui est beatitudo obiectiva, per actum potentiae rationalis; aliud, ex proportione inter formalem adeptionem finis motus physici in corporibus et formalem adeptionem finis ultimi humanae vitae in anima humana.

a) *Prima analogia* proponitur a S. Thoma in hoc loco, et est huiusmodi: de ipsa adeptione vel consecutione supremi boni intelligibilis, quod est beatitudo obiectiva, per actus potentiae spiritualis, iudicandum est proportionaliter sicut de ipsa adeptione vel consecutione boni sensibilis seu corporalis per actus potentiae sensitivae seu organicae; sicut enim inter animam et corpus datur proportio, ita etiam inter animam et spiritum, et consequenter inter partem superiorem animae, quae est propria spiritus, et partem inferiorem, quae est propria animae ut animans corpus, et sic datur proportio et proportionalitas inter psychologiam potentiarum spiritualium et psychologiam potentiarum sensitivarum seu organicarum in homine [1]. Atqui ipsa adeptio seu consecutio boni sensibilis seu corporalis, v. gr., pecuniae, per actus potentiarum sensitivarum, non est essentialiter actus appetitus sensitivi, sed organorum *prehensibilium*, puta manus vel pedis, ut experientia constat. Ergo similiter ipsa adeptio vel consecutio supremi boni intelligibilis, hoc est, beatitudinis obiectivae non est essentialiter actus appetitus spiritualis, qui est voluntas, sed alterius potentiae spiritualis formaliter *apprehensivae*, quae se habeat ad tale bonum sicut organa *prehensibilia* corporis ad bonum corporale exterius.

b) *Secunda analogia* indicatur a S. Doctor in *Compendio Theologiae*. Ita se habet anima humana ad consecutionem proprii finis, qui est beatitudo obiectiva, sicut se habent corpora physica ad suos proprios fines consequendos per motum localem vel per motum generationis; tam enim anima

[1] Cf. *Quaest. disp. «De Anima»*, 8-10; *De spiritualibus creaturis*, 9; *In I Ethic. Nic.*, lect. 7, nn. 95-96.

humana quam corpora physica conveniunt in ratione entis mobilis, atque ideo proprius finis obiectivus utrorumque est extra, et illum propriis motibus consequuntur. Atqui proprius finis corporum physicorum mobilium, qui est propria forma vel proprius locus, non attingitur primo et formaliter per motum vel quietem, sed per mutationem instantaneam, qua primo cessat fieri et primo incipit factum esse. Ergo similiter proprius finis animae humanae, qui est eius beatitudo obiectiva, non attingitur primo et formaliter per actum facultatis motus et quietis, quae est voluntas, sed per actum facultatis immediate apprehendentis divinam essentiam sicuti est in se, scilicet per actum intellectus.

En verba S. Thomae exponentis hanc subtilem analogiam: «circa processum huius beatitudinis consequendum [= consequendae?] similiter se habet [homo] sicut in motu vel in mutatione naturali.

In motu enim naturali, primo quidem consideratur aliqua proprietas per quam *proportionatur vel inclinatur* mobile ad talem finem, sicut gravitas in terra ad hoc quod feratur deorsum; non enim moveretur aliquid naturaliter ad certum finem, nisi haberet proportionem ad illum: *secundo* autem consideratur *ipse motus* ad finem: *tertio autem ipsa forma* [quae est ipse finis motus generationis] vel *locus* [qui est ipse finis motus localis]: *quarto* autem *quies* in forma vel in loco.

Sic igitur in intellectuali motu ad finem [= beatitudinem obiectivam], *primum* quidem est *amor inclinans* in finem; *secundum* autem est *desiderium*, quod est *quasi motus* in finem, et operationes ex tali desiderio provenientes; *tertium* autem est *ipsa forma*, quam *intellectus* consequitur; *quartum* autem est *delectatio consequens*, quae nihil est aliud quam *quietatio* voluntatis in fine adepto.

Sicut igitur naturalis generationis finis est *forma;* et motus localis, *locus* —non autem quies in forma vel in loco, sed hoc est *consequens* finem—, et *multo minus motus* est finis, *vel proportio* ad finem: *ita* ultimus finis creaturae intellectualis est *videre Deum*, non autem delectari in ipso, sed hoc est concomitans finem et quasi perficiens ipsum; et *multo*

minus desiderium vel amor esse possunt ultimus finis, cum hoc et hoc *ante* finem habeantur» [1].

Quae argumenta adeo valida visa sunt Sancto Doctori, qui semper solet esse valde gravis et ponderatus in loquendo, ut fidenter et nervose scribat: «hoc autem [scilicet beatitudinem formalem hominis essentialiter consistere in actu voluntatis] esse *impossibile, manifeste ostenditur*» [2]. Haec tria verba cumulata, scilicet impossibilitas, demonstratio (ostenditur) et evidentia (manifeste), plane indicant huismodi argumentationem, pro S. Thoma, esse vere apodicticam et stringentem.

Quod et repetit in hoc articulo: «dico ergo quod,quantum ad id quod est *essentialiter* ipsa beatitudo [formalis], *impossibile* est quod consistat in actu voluntatis». Ac post pauca subdit: «et hoc *manifeste apparet*» [3]. Impossibilitas, evidentia (manifeste), demonstratio (apparet).

95. B. *Deinde* constat hanc hominis beatitudinem *essentialiter non consistere in actu voluntatis et intellectus simul.*

α) Qua in re vitanda est *in primis* quorumdam theologorum exaggeratio iuxta quos sententia reponens essentiam beatitudinis formalis hominis in actu intellectus et voluntatis simul, scilicet in visione et fruitione divinae essentiae, *esset ab Ecclesia definita*. Ita Thomas de Argentina qui, postquam retulisset opinionem tenentium essentiam beatitudinis formalis hominis consistere in uno solo actu, nempe in solo actu intellectus (thomistae) vel in solo actu voluntatis (scotistae), scribit: «sed *ista opinio pro nunc a nullo catholico est tenenda*, quia *evidenter* habet contra se Decretalem nonam editam a Domino Benedicto [XII], in qua Decretali *determinatur* quaestio de visione animarum, quam diu ventilavit antecesor eiusdem Benedicti, scilicet Papa Ioannes XXII. Sicut enim patet in illa *determinatione, vera beatitudo animae consistit in visione et fruitione divinae essentiae;* quorum pri-

[1] *Comp. theol.*, I P., cap. 107, ed. Vivés, Opera, t. 27, pp. 42-43.
[2] *III Contra Gent.*, cap. 26, arg. 1, initio.
[3] I-II, 3, 4 c.

mum est actus *intellectus*, sed secundum est actus *voluntatis*»[1].

Ac revera Benedictus XII, in sua Constitutione dogmatica *Benedictus Deus*, data die 29 ianuarii 1336, magna insistentia describit animarum sanctarum beatitudinem formalem *per visionem et fruitionem* divinae essentiae, *septies* repetens *utrumque verbum* in eadem paragrapho. Definit enim quod animae separatae et perfecte purgatae, post Christi mortem: 1) «viderunt et vident divinam essentiam visione intuitiva et etiam faciali, nulla mediante creatura in ratione obiecti visi se habente, sed divina essentia immediate se nude, clare et aperte eis ostendente 2) quodque *sic videntes*, eadem divina essentia *perfruuntur;* 3) necnon quod *ex tali visione et fruitione* eorum animae, qui iam decesserunt, sunt *vere beatae*, et habent *vitam* et *requiem aeternam;* 4) et etiam animae illorum, qui postea decedent, eandem divinam *videbunt* essentiam ipsaque *perfruentur* ante iudicium generale; 5) ac quod *visio* huiusmodi divinae assentiae eiusque *fruitio* actus fidei et spei in eis evacuant, prout fides et spes proprie theologicae sunt virtutes; 6) quodque, postquam inchoata fuerit vel erit talis intuitiva ac facialis *visio et fruitio* in eisdem, eadem *visio et fruitio* sine aliqua intercissione seu evacuatione praedictae *visionis et fruitionis* continuata exsistit et continuabitur usque ad finale iudicium, et ex tunc usque in sempiternum»[2].

Similiter Clemens V damnarat paulo antea istam propositionem Beguardorum et Beguinarum: «quod quaelibet intellectualis natura in seipsa naturaliter est beata, quodque anima non indiget lumine gloriae ipsam elevante ad Deum *videndum* et eo beate *fruendum*»[3].

---

[1] THOMAS DE ARGENTINA, O. S. A., in *IV Sent.*, d. 49, q. 3, a. 2, ed. cit., fol. 204 va. Idem postea docuerunt ALPHONSUS VARGAS, qui Toletanus appellari solet, in *I Sent.*, d. 1, q. 2, a. 3, ad arg. contra tertiam concl.; ANDREAS DE VEGA, O. F. M., *Commentaria in aliquot Concilii Tridentini decreta*, lib. VII, cap. 3; ANTONIUS DE CORDUBA, O. F. M., in *I Sent.*, q. 42, prop. 2, arg. 10.

[2] Denz., n.º 530.

[3] Denz., n.º 475.

Quibus addi potest Catechismus Romanus, haec habens: «illa imprimis distinctione uti oportebit, quam a gravissimis divinarum rerum scriptoribus accepimus; hi enim duo bonorum genera esse statuunt, quorum alterum ad beatitudinis *naturam* pertinet, alterum ipsam beatitudinem *consequitur:* quare illa *essentialia*, haec vero *accessoria bona*, docendi causa, appellarunt.

Ac *solida* quidem beatitudo, quam *essentialem* communi nomine licet vocare, in eo *sita est* ut Deum *videamus eiusque* pulchritudine *fruamur*, qui est omnis bonitatis et perfectionis fons et principium. «Haec est vita aeterna, inquit Dominus, ut *cognoscant* te solum Deum verum et quem misisti Iesum Christum»[1]. Quam sententiam S. Ioannes videtur interpretari, cum ait: «carissimi, nunc *filii* Dei sumus et nondum apparuit quid erimus; scimus quoniam, cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam *videbimus* eum sicuti est»[2]. Significat enim *beatitudinem ex his duobus constare, tum* quod, Deum *intuebimur*, qualis in natura sua et substantia est *tum* quod veluti *dii* efficiemur»[3].

Ac statim explicat hanc divinam filiationem per *fruitionem:* «nam, inquit, qui illo *fruuntur*, quamvis propriam substantiam retineant, admirabilem tamen quandam et prope divinam formam induunt, ut *dii* potius quam homines videantur»[4].

Denique in Concilio Vaticano parabatur definiendum quod «in hac supernaturali exsaltatione homo ordinatus est ad Deum intuitive *videndum*, *amore* huic *visioni* respondente *amandum beateque possidendum*, eo modo qui est supra omnes vires naturales»[5].

Sed haec parum urgent et facile solvuntur. Primo quidem quia *sensus* verborum et *intentio* decretorum Clementis V et Benedicti XII non sunt determinandi *a priori*, sed *ex contra-*

---

[1] IOAN., 17, 3.

[2] *I Ioan.*, 3, 2.

[3] *Cathechismus Romanus*, I P., a. 12, n.º 7, ed. cit., p. 148.

[4] *Catechismus Romanus*, *ibid.*, n.º 8, p. 148.

[5] *Prima forma schematis Constitutionis Dogmaticae de doctrina catholica*, cap. 16, *Acta Concilii Vaticani*, ed. cit., t. 50, col. 71.

riis erroribus quos damnant. Atqui contrarii errores non erant de hac quaestione: in quo actu essentialiter consistat beatitudo formalis hominis, sed *de tempore seu momento* quo talis beatitudo ab hominibus sanctis obtinetur; nam Beguardi et Beguinae *nimis cito et faciliter eis* dabant beatitudinem, nempe *in hac vita* mortali, et quidem viribus naturae solius, absque auxilio Dei per lumen gloriae: e contra, Ioannes XXII, et quidam curiales ei adhaerentes, licet mere opinative et ut personae privatae, *nimis tarde et difficiliter* ipsis beatitudidem concedebant, nempe *in altera vita* tantum et quidem *post universalem corporum resurrectionem et generale iudicium*, et non solum post passionem et mortem Christi et plenam purgationem, si necessaria foret, animarum separatarum. Ergo determinatio Ecclesiae cadit *immediate* circa quaestionem *temporis;* nempe: *a) non in hac vita*, sed in altera (contra Beguardos et Beguinas); *b)* in altera tamen *non est beatitudo formalis differenda usque ad resurrectionem universalem et generale iudicium, sed statim danda post plenam purgationem*, si haec fuerit necessaria (contra Ioannem XXII ut privatum doctorem); *c)* et quidem ad eam assequendam *non sufficit sola natura*, sed requiritur lumen gloriae animam elevans ad Deum beate attingendum *(ex consequenti*, contra Beguardos et Beguinas). Velle igitur videre in his dictis definitionem essentiae beatitudinis formalis, est *in eis invenire quae Ecclesia de facto non posuit, neque ponere voluit*.

Secundo, quia *vis* decretorum Ecclesiae *a posteriori* constat, tum *ex eventu et praxi* eiusdem Ecclesiae, tum etiam *ex decretis subsequentibus de eadem re* ab Ecclesiae auctoritate manantibus. Iam vero ut ex historia theologiae patet, post predicta decreta, thomistae et scotistae suas oppositas sententias, ab ista diversas, acriter defenderunt ac defendunt, quin auctoritas Ecclesiae unquam reclamasset; e contra, circa quaestionem de necessitate luminis gloriae et de tempore quo animae sanctae in aeternam vitam recipiuntur, nulla amplius quaestio habita est in Scholis. Manifeste ergo *eventus* ostendit Ecclesiam in illis decretis non determinasse quaestionem de natura vel essentia beatitudinis formalis, sed solum de tempore et de eius supernaturalitate.

Ceterum Ecclesia, in posterioribus decretis de hac re, solum nominat *visionem*, non fruitionem; nam Concilium Florentinum repetit ex una parte definitionem Benedicti XII *circa tempus* beatificationis animarum sanctarum, ex alia vero hanc beatitudinem describit per visionem divinae essentiae, quin verbum addat de fruitione. Definit enim «illorum animas, qui post baptisma susceptum nullam omnino peccati maculam incurrerunt, illas etiam quae post contractam peccati maculam vel in suis corporibus vel eisdem exutae corporibus, prout superius dictum est, sunt purgatae, *in coelum mox recipi* [materia prius directe definita a Benedicto XII], *et intueri* clare ipsum Deum trinum et unum sicuti est, pro meritorum tamen diversitate alium alio perfectius» [1].

Ruit ergo penitus argumentum deductum ex repetita unione *visionis et fruitionis*, cum hic fruitio non ponatur. Immo et specimen decreti Concilii Vaticani ponit amorem loco fruitionis. Unde haec omissio vel mutatio verbi, *fruitio*, actu exercito monstrare videtur eam esse accidentalem vel indifferentem ad ipsam formalem beatitudinem; dum e contra visio, quae semper adhibetur, essentiam vel substantiam beatitudinis formalis constituere videtur.

Neque ea, quae inducuntur ex Catechismo Romano, amplius urgent. Nam paulo post verba inducta, explicat beatitudinem formalem per possessionem Dei; et hanc, per visionem eius facialem, omissa fruitione. «Ut igitur, inquit, rem paucis complectamur, summa illa et absoluta beatitudo, quam essentialem vocamus, *in Dei possessione constituenda est; quia enim* ei ad perfectam felicitatem deesse potest, qui Deum optimum et perfectissimum possidet? [2]. Et rursus: beati Deum praesentem semper *intuentur, quo quidem dono omnium maximo et praestantissimo*, divinae essentiae participes effecti, *vera et solida beatitudine potiuntur*» [3].

Deceptio horum theologorum venit ex eo, quod sat non

---

[1] Denz., n.º 693.

[2] *Catechismus Romanus*, I P., a. 12, n.º 12, ed. cit., pp. 150-151.

[3] *Catechismus Romanus*, loc. cit., n.º 10, p. 150. Et n.º praecedenti totus est in exponenda visione faciali.

explicite distinguunt beatitudinem essentialem et accidens beatitudinis. Nam beatitudo essentialis et beatitudo accidentalis per prius dicuntur de beatitude obiectiva, et ex consequenti de beatitudine formali physice considerata; dum e contra essentia et accidens beatitudinis proprie dicuntur de sola beatitudine formali, et quidem metaphysice inspecta.

Dicitur enim beatitudo essentialis seu principalis triplici ratione, scilicet: *a)* quia est de obiecto essentiali seu principali beatitudinis, quod est ipse Deus; per contrapositionem ad beatitudinem accidentalem seu secundariam, quae est de obiecto secundario seu accidentali beatitudinis, nempe de bonis creatis praeter Deum; *b)* quia respicit subiectum primarium seu essentiale beatitudinis, nempe animam seu spiritum secundum facultates eius spirituales, quae sunt intellectus et voluntas; dum e contra beatitudo accidentalis respicit subiectum secundarium eius, videlicet corpus et facultates organicas, quae solum sunt capaces per se attingendi bona creata sensibilia, et non ipsum Deum, cuius tantum sunt capaces intellectus et voluntas; *c)* quia beatitudo essentialis correspondet ut praemium directum actibus principalibus vitae moralis supernaturalibus, nempe actibus virtutum theologicarum; dum beatitudo accidentalis respondet actibus secundariis vitae moralis supernaturalis, quae sunt actus virtutum moralium.

Unde S. Thomas docet quod «praemium sanctorum est duplex, scilicet essentiale gaudium, quod de divinitate habent; et accidentale, idest gaudium quod habent de quocumque bono creato» [1] Docet insuper praemium essentiale conferri animabus sanctis separatis ante diem iudicii generalis; accidentale vero, quantum est ex parte subiecti, eis advenire post corporis et sensuum reassumptionem [2]. Finaliter tradit essentiale praemium, quod est aurea vel corona, respondere radici caritatis; dum accidentale, quod et aureola appellatur, respondet potius substantiae operis boni [3].

[1] *IV Sent.*, d. 12, 2, 1, qla. 2.
[2] *De Malo*, 2, 2 ad 8; I-II, 4, 5.
[3] *In epist. ad Romanos*, cap. 8, lect. 5, ed. cit., 117 b; *IV Sent.*, d. 49, 5, 1.

Et haec essentialis beatitudo ut se tenet ex parte subiecti seu beatitudinis formalis, «consistit in perfecta coniunctione animae ad Deum, *in quantum eo perfecte fruitur ut viso et amato perfecte*» [1], hoc est, «*in visione* Dei *et gaudio* de ipsomet Deo» [2].

Sed essentia beatitudinis, per contrapositionem ad accidens eius, nominat elementum primarium beatitudinis formalis, nempe operationem hominis «per quam *primo* attingit Deum» [3] Non ergo nominat omnem actum circa ipsum Deum, ut beatitudo essentialis subiective considerata, sed solum actum quo *primo* et formaliter Deum attingit.

Ergo Benedictus XII et Catechismus Romanus et specimen decreti Concilii Vaticani describunt beatitudinem formalem essentialem, sed non tangunt quaestionem de essentia beatitudinis formalis, de qua unice loquimur in praesenti. Distinctio inter beatitudinem essentialem et accidentalem aequivalenter continetur in revelatione et traditione Ecclesiae, ubi beatitudo animae et beatitudo corporis explicite secernuntur; sed distinctio inter ipsam essentiam beatitudinis et accidens eius subtilior est, et theologorum propria; «quia, ut recte notat Ioannes a S. Thoma, quidditates rerum rimari et speculari ad scholasticas disputationes pertinet, non ad dogmata fidei, et hic de essentiali ratione beatitudinis est quaestio» [4].

Quae cum ita sint, ad solvendam quaestionem praesentem non est appellandum ad auctoritatem Scripturae, traditionis et Ecclesiae, sed ad *rationes theologicas*.

96. β) Atqui *huiusmodi rationes* invicte demonstrant essentiam beatitudinis formalis hominis non consistere in actu intellectus et voluntatis simul.

Et sane, cum beatitudo formalis sit essentialiter media inter subiectum beatificandum et obiectum beatificans, tri-

[1] *IV Sent.*, d. 49, 5, 1.
[2] D. BÁÑEZ, O. P., in II-II, 24, 6 dub. 5, § secundum fundamentum, ed. cit., col. 920.
[3] *III Contra Gent.*, cap. 26, arg. 9.
[4] IOANNES A S. THOMA, O. P., *Cursus theol.*, in I-II, 3, 4, disp. 2, a. 2, n.° 6, ed. cit., p. 97 a.

pliciter considerari potest: uno modo, *formaliter* vel secundum se; alio modo, *originative* seu per comparationem ad potentiam vitalem a qua vitaliter producitur; tertio modo, *terminative* seu per comparationem ad beatitudinem obiectivam ad quam terminatur. Iam vero, ex omni parte apparet beatitudinem hominis formalem non consistere essentialiter in pluribus actibus simul, neque ideo in actu intellectus et voluntatis.

97. *a)* Et *primo* quidem *beatitudo formalis absolute et secundum se sumpta nequit essentialiter consistere in pluribus operationibus simul.* 1) Nam beatitudo formalis est essentialiter operatio quaedam beati, ut patex ex dictis supra, nn. 53-65. Atqui beatitudo formalis consummata, de qua unice loquimur, est una specie omnium hominum beatorum et una numero apud unumquemque, ut omnes concedunt. Ergo beatitudo formalis consummata essentialiter consistit in una operatione specifice una apud omnes homines beatos et numerice una apud unumquemque beatum. Non ergo consistit essentialiter in pluribus operationibus simul specie vel numero differentibus; et, cum operatio intellectus et voluntatis sit distincta specie et numero apud unumquemque, eo quod intellectus specie et numero differt a voluntate, manifeste beatitudo formalis nequit essentialiter consistere in actu intellectus et voluntatis simul.

2) *Praeterea*, beatitudo formalis humana consummata est eadem specie ac beatitudo consummata angelorum, et media essentialiter consistit inter beatitudinem hominis formalem supernaturalem viae, quam superat et consummat, et beatitudinem formalem Dei, cui formaliter assimilatur. Constat autem beatitudinem formalem angelorum consummatam consistere essentialiter in una sola operatione, secundum illud S. Thomae: «in angelis beatis est ultima perfectio secundum aliquam operationem, qua coniunguntur bono increato, *et haec operatio est in eis unica* et sempiterna» [1]. Ergo et beatitudo formalis consummata hominum essentialiter consistere debet in *una* sola operatione, ut idem S. Doctor concludit:

[1] I-II, 3, 2 ad 4.

«una et continua et sempiterna operatione in illo beatitudinis statu mens hominis Deo coniungitur» [1].

Similiter, beatitudo supernaturalis inchoata seu viae duplex quidem est, scilicet, activa et contemplativa, maxime autem contemplativa. At in patria non manet formaliter nisi vita contemplativa, evacuata vita activa, quae circa temporalia et creata versatur [2]; est enim processus ab hac vita praesenti ad vitam beatam consummatam sicut processus a motu ad quietem, a tempore ad aeternitatem, a pluralitate ad Unitatem. Qua in re deceptus est Paludanus paulo supra citatus, qui in termino sicut in via ponebat vitam activam et contemplativam. Si ergo beatitudo formalis contemplativa viae, quantum ad essentiam suam, consistit in una sola operatione [3], a fortiori beatitudo patriae, quae est tantum formaliter contemplativa et consummat contemplationem viae, debet in unica operatione essentialiter consistere.

Aliunde homo, per beatitudinem formalem consummatam, maxime assimilatur Deo, secundum illud: «scimus quoniam, cum apparuerit, *similes ei erimus*» [4]. Sed Deus est formaliter beatus una et unica operatione, quae est Ipse. Ergo homo similiter est perfecte beatus in patria per unam et unicam operationem, qua divinam beatitudinem formaliter imitatur, licet haec operatio beatifica sit re et essentia ab homine distincta [5].

3) Huc *accedit* quod beatitudo formalis secundum se sumpta nominat ultimam et maximam perfectionem beati. Atqui maxima et ultima perfectio hominis nequit essentia-

[1] I-II, 3, 2 ad 4.
[2] II-II, 181, 4.
[3] Ad rem S. Thomas: «vita hic dicitur operatio, cui homo *principaliter* intendit; si igitur sint *plures operationes* vitae contemplativae [*principaliter* intentae], non erit *una* vita contemplativa, sed *plures*» (II-II, 180, 3, sed contra). «Sic igitur vita contemplativa *unum* quidem *actum* habet in quo *finaliter* perficitur, scilicet contemplationem Veritatis, *a quo habet unitatem;* habet autem multos actus [secundarios] quibus pervenit ad hunc actum finalem» et principalem, a quo specificatur (ibid., corp. art.).
[4] *I Ioan*, 3, 2.
[5] I-II, 3, 2 ad 4.

liter consistere in pluribus actibus simul: *tum* ratione *generali*, quia summum et ultimum in unoquoque non est nisi unum; *tum* etiam ex *propria* ratione horum actuum qui supponuntur: aut enim essent specie et numero distincti inter se, aut numero tantum; si *primum* dicatur, nequeunt esse aeque perfecti et summi, sed necessario unus est perfectior alio, sicut una species est necessario perfectior alia, et tunc summa et maxima perfectio consistet in solo perfectiori; sin *alterum*, ambo essent *secundum essentiam suam* aeque perfecti, et sic tota perfectio aequaliter inveniretur in uno sicut in duobus vel in pluribus, et consequenter *inutiliter* multiplicarentur ad summam perfectionem constituendam, cum tamen in beatitudine nihil inutile inveniri possit. Ergo beatitudo formalis hominis nequit essentialiter consistere in pluribus actibus simul.

Et hoc est argumentum, quod proposuerat Durandus, ex quo posteriores thomistae plus minusve aperte mutuare solent: «inter perfectiones specie differentes, ait Durandus, impossibile est esse aequalitatem, sed una est necessario perfectior altera; cum ergo beatitudo consistat in operatione perfectissima, impossibile est quod consistat in duplici operatione alterius et alterius rationis, quia una earum neccesario deficit a perfectione alterius et ita non est perfectissima»[1].

98. *b) Secundo*, beatitudo formalis hominis considerata *relative ad hominem beatum, a quo vitaliter producitur sicut a causa efficienti, nequit essentialiter consistere in pluribus actibus simul*. Quod patet tum ex consideratione psychologica beati beatifice operantis, tum ex consideratione metaphysica causalitatis efficientis causae adaequatae in proprium effectum.

1) *Ex consideratione psychologica beati beatifice operantis*. Si beatitudo formalis hominis essentialiter consisteret in pluribus operationibus simul, necessario deberet consistere aut in pluribus operationibus unius eiusdemque potentiae, scilicet intellectus tantum vel voluntatis tantum. Atqui neutrum dici potest.

---

[1] Durandus, O. P., in *IV Sent.*, d. 49, q. ed. cit., fol. 270 rb.

Non in pluribus operationibus diversae potentiae, scilicet intellectus et voluntatis simul. Vel enim consisteret in actibus utriusque potentiae *ex aequo*, vel *non ex aequo*, sed in uno principaliter et in alio ex consequenti.

Non *ex aequo*, sive consideretur propria ratio utriusque potentiae in quantum huiusmodi, sive etiam consideretur proprius habitus operativus beatificus, nempe lumen gloriae; nam operatio beatifica non producitur a nuda potentia naturali, sed a potentia perfecta et elevata per habitum beatificum. *Ex parte quidem utriusque potentiae*, *tum* quia intellectus et voluntas sunt potentiae specifice distinctae, atque ideo inaequales seu inaequaliter perfectae, et consequenter earum proprii actus, naturam potentiarum redolentes, non possunt ex aequo concurrere ad maximam perfectionem psychologicam beatitudinis formalis; *tum* etiam quia naturaliter una est prior alia in essendo et operando, nempe intellectus voluntate, atque idcirco nequeunt eaque primo ad formalem beatitudinem, quae est in actu secundo concurrere [1]. *Ex parte etiam habitus beatifici*, quia habitus formaliter beatificus est unus tantum, nempe lumen gloriae, quod nequit ex aequo esse in intellectu et voluntate beati, cum nullus habitus possit esse ex aequo in duabus vel pluribus potentiis [2].

Neque inaequaliter, quia beatitudo formalis est essentialiter summa perfectio psychologica et moralis beati operantis, quae evidenter nequit consistere in operatione essentialiter minus perfecta, ut patet ex terminis. Ergo unice consistere debet in perfectiori seu perfectissima operatione, quae est una tantum et unius potentiae.

Non denique in pluribus operationibus simul unius eiusdemque potentiae, nempe intellectus vel voluntatis: *tum* quia haec simultas est impossibilis, cum actus essentialiter beatificus sit summus et ad alium superiorem non ordinatus, atque ideo est plene et perfecte adaequatus potentiae operativae secundum totum suum posse; est autem impossibile unam

---

[1] I, 77, 4 et 7.
[2] I-II, 54, 1; 56, 2.

numero causam efficientem simul producere plures effectus totales et adaequatus, et propter hoc dicit S. Thomas quod «duae operationes non possunt esse simul unius potentiae, nisi una ad aliam ordinetur» [1], vel quod «non possunt esse unius potentiae simul plures actus nisi forte secundum quod unus comprehenditur sub alio» [2]: *tum* etiam quia deberent esse omnino aequales et summi, et iam tota perfectio et tota beatitudo sisterent in uno sicut in pluribus, et ideo esset penitus inutile fingere plures, uno sufficiente.

2) *Ex consideratione metaphysica causalitatis efficientis beatitudinis formalis.* Impossibile est eundem specie effectum totalem et adaequatum, aut eundem numero, simul produci a pluribus causis specie et numero diversis totalibus et adaequatis eiusdem ordinis, iuxta principium metaphysicum, quod valet in omni genere causarum: «impossibile est quod duae causae completae sint immediate unius et eiusdem rei» [3]. Atqui beatitudo formalis hominis est unus specie effectus totalis et adaequatus vitaliter productus in omnibus hominibus beatis unusque numero in unoquoque. Ergo impossibile est quod beatitudo formalis simul vitaliter producatur ab intellectu et voluntate, quasi a duabus causis totalibus et adaequatis specie et numero diversis in omnibus et singulis hominibus.

His *adde* quod beatitudo formalis hominis, cum sit essentialiter operatio quaedam *immanens* eius [4], deberet esse ex aequo in intellectu et voluntate sicut in proprio et adaequato subiecto. Hoc autem est impossibile, quia idem numero accidens non potest esse simul in duobus subiectis totalibus et adaequatis, sicut eadem numero forma non potest simul informare plures materias totales et adaequatas [5]. Ergo et impossibile est beatitudinem formalem hominis, quae est

[1] I, 62, 7 ad 3.
[2] I-II, 54, 1 ad 3. Cf. etiam II-II, 18, 1 obi. 3 et resp.; *De Verit.*, 28. 9 obi. 1 et resp.; obi, 6 eiusque resp.
[3] I, 52, 3. Cf. supra, t. I, nn. 741-753.
[4] Supra, nn. 64-65.
[5] *IV Sent.*, d. 4, 1, 3, qla. 2.

accidens et actus quidam, simul insit ex aequo in intellectu et voluntate simulque ex aequo has duas potentias totaliter et adaequate actuet et perficiat.

99. c) *Tertio*, beatitudo formalis hominis considerata *relative ad beatitudinem obiectivam, quam primo et per se attingit, non potest essentialiter consistere in pluribus actibus simul.* Nam impossibile est idem specie et numero obiectum formale aeque primo attingi a pluribus actibus specie et numero diversis, quia obiectum formale se habet ad actus illos ut forma et finis eorum: est autem impossibile unam specie et numero formam unumque specie et numero finem simul perficere et terminare aeque primo plures actus. Atqui beatitudo obiectiva, quae est formale et adaequatum obiectum et finis beatitudinis formalis, est una specie et numero pro unoquoque beato. Ergo impossibile est quod simul et aeque primo actuet et terminet plures actus specie et numero, ut sunt actus intellectus et voluntatis, et quod ab eis aeque primo attingatur.

Propter quod S. Thomas profunde escribit: «*multitudo* actuum ab *eodem* habitu procedentium respectu *eiusdem* obiecti non causatur *nisi ex interruptione* temporis; et ideo *in beatitudine perfecta*, ubi *non erit aliqua interruptio*, sed continua operatio, non erit nisi *una beatitudo*», sicut non erit nisi *una operatio* formaliter beatifica [1].

Apparet ergo quod tota impossibilitas ponendi essentiam beatitudinis formalis in pluribus actibus simul, sive sint intellectus et voluntatis, sive sint alterutrius tantum, finaliter resolvitur in metaphysicam causarum, secundum quam una eademque res non potest essentialiter constitui ex pluribus formis simul totalibus et adaequatis, neque unus idemque effectus produci a pluribus causis efficientibus totalibus et adaequatis eiusdem ordinis, neque unum idemque accidens aeque primo inhaerere pluribus subiectis simul, neque unum idemque obiectum formale et finis aeque primo terminare plures actus. Unde minus profunde et perspicaciter videtur Suarezium considerasse rem quando ait quod

[1] *IV Sent.*, d. 49, 1, 2, qla. 2 ad 4.

«ex ratione formali beatitudinis ut sic non necessario sequi quod in una tantum vel pluribus operationibus consistat»[1]; si enim loquatur de beatitudine formali supernaturali consummata, de qua unice est quaestio in hoc loco, omnino contrarium constat.

Quod si est metaphysice impossibile hanc beatitudinem essentialiter consistere in pluribus operationibus simul, quo magis multiplicantur huiusmodi operationes eo maior absurditas defenditur. Et ideo explicatio Lessii quinque actus ponens, culmen impossibilitatis attingit, infra Ripaldam tamen, cuius sententia est mera iuxtapositio contrariorum: contrariae autem propositiones, ut logici tradunt, possunt esse simul falsae, sed non possunt esse simul verae.

100. C. *Postremo constat beatitudinem hominis formalem non consistere essentialiter, prout actum secundum nominat, in actu intellectus, memoriae et voluntatis simul.*

α) *Primo* quidem quia, iuxta sanam et politiorem psychologiam, non datur memoria intellectualis veluti potentia essentialiter distincta ab intellectu et a voluntate, sed solum memoria sensitiva quae, utpote potentia organica, non potest per se et directe Deum attingere [2]. Ruit ergo fundamentum principale huius explicationis.

β) *Secundo*, quia haec explicatio potius videtur esse beatitudinis essentialis et quoad statum quam ipsius essentiae beatitudinis formalis, de qua tamen exclusive loquimur in praesenti. Non ergo «nervum rei attigit», ut de praecedenti positione dicebat Dominicus de Soto [3].

γ) *Tertio* quia, quidquid sit de germana mente S. Bonaventurae et Ioannis Pecham circa hanc rem, eo tamen ipso quod ponunt plures actus simul, excluduntur a vera ratione beatitudinis formalis.

Si ergo essentia beatitudinis formalis hominis non consistit in solo actu voluntatis, neque in actu intellectus et voluntatis simul, neque rursus in actu memoriae, intellectus

[1] SUAREZ, S. I., in I-II, disp. 6, sect. 3, n.º 10, ed. cit., t. IV, p. 69 a.
[2] I, 79, 6.
[3] DOM. DE SOTO, O. P., in *IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 3, ed. cit., p. 896 b.

et voluntatis simul, necessario concluditur, per locum a sufficienti divisione, eam consistere in solo actu intellectus.

101. *Secundo, probatur conclusio directe et ostensive, tum a priori, tum a posteriori.*

A. *Argumentum a priori* sumitur ex loco *a definitione constitutivi metaphysici beatitudinis formalis ad definitum.* Constitutivum metaphysicum beatitudinis formalis hominis est id quod primo concipitur ut de essentia eius, et quidem veluti prima radix ceterorum ad beatitudinem formalem pertinentium, ita ut, eo posito, cetera omnia naturaliter sequantur, eoque sublato cetera naturaliter ruant; ac denique quo primo distinguitur beatitudo formalis consummata a ceteris omnibus; haec enim tria sunt de ratione constitutivi metaphysici alicuius, scilicet esse id quod primo concipitur ut de essentia rei, esse radix prima ceterorum ad rem illam pertinentium, et esse id quo primo res illa a ceteris essentialiter distinguitur [1]. Atqui visio facialis seu intuitiva Dei, quae est actus intellectus, haec tria simul habet, nempe est id quod primo concipitur ut de essentia beatitudinis formalis, est prima radix ceterorum ad hanc beatitudinem pertinentium, ac denique est id quo primo formalis beatitudo a ceteris essentialiter distinguitur. Ergo constitutivum metaphysicum seu essentia beatitudinis formalis consistit in solo actu intellectus.

Minor, quae unice probatione eget, ostenditur per partes.

α) Atque *in primis* visio facialis seu intuitiva Dei est id quod *primo concipitur seu intelligitur ut de essentia beati-*

[1] Supra, tom. II, n.º 26; GREDT, O. S. B., *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*[4], n.º 799, t. II, p. 207. Quod aequivalenter iamdiu tradiderat Capreolus his verbis: «ille solus actus est beatificus proprie loquendo, quo primo attingitur obiectum beatificum, et per quem fit praesens ipsi beato, et per quem habetur obiectum, et qui continet virtualiter omnes sequentes, et est mensura illorum; talis autem est solus actus intellectus et non aliquis actus voluntatis» (in *IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 3, § 1, II, ad secundum arg. contra primam conclusionem, ed. cit., t. VII, p. 158 a). Et infra: «sola illa operatio est substantia vel de substantia beatitudinis per quam habetur Deus, et per quam fit praesens homini obiective, et ad quam ceterae operationes ordinantur, et a qua dependent et mensurantur; haec autem est sola visio intellectualis divinae essentiae» (*ibid.*, § 2, ad 4, p. 164 a).

tudinis formalis hominis. Nam beatitudo hominis formalis essentialiter consistit in consecutione seu possessione beatitudinis obiectivae per actum seu operationem hominis beati, ut patet ex articulis praecedentibus huius quaestionis; «illa igitur operatio hominis est *substantialiter* eius beatitudo seu felicitas, per quam *primo* attingit Deum» [1], hoc est, inter omnes operationes humanas immediate possessivas beatitudinis obiectivae, illa est *essentialiter ipsa beatitudo* formalis quae *primo* possidet beatitudinem obiectivam, *primo attingens* ad Deum prout est in se. Atqui huiusmodi operatio est visio facialis seu intuitiva Dei, quae est operatio intellectus: *tum* quia actus intellectus est naturaliter et essentialiter prior quam actus voluntatis, sicut et ipse intellectus est naturaliter et essentialiter prior voluntate, cum sit prima facultas substantiae spiritualis, ab ea primo emanans, et hac de causa dicitur: nihil volitum quin praecognitum; *tum* etiam quia per actum visionis intuitivae fit Deus prout est in se, *primo praesens* homini beato per modum possessionis, nam intellectus cum sit potentia formaliter cognoscitiva, est *primo apprehensiva* sui obiecti et *primo attractiva* illius ad se, atque ideo *primo faciens illud sibi praesens et possessum:* dum e contra voluntas, cum sit potentia formaliter *appetitiva, primo attrahitur ad obiectum* et non facit ipsum formaliter sibi praesens, sed in eo quiescit quando *aliunde* sibi praesens et possessum est. Et hoc est quod D. Thomas docuit quando ait actum intellectus esse *primo consecutivum* beatitudinis obiectivae, *sive* quia «velle non possumus quod non intelligimus» [2], *sive* quia «visio est per quam *primo* finis [ultimus obiectivus] fit ei [homini] praesens» [3], nam «*consequimur* ipsum *per hoc* quod fit praesens nobis per *actum intellectus*» [4]. Unde et documenta Ecclesiae supra relata describentia beatitudinem formalem per plures actus semper ponunt *in*

1 *III Contra Gent.*, cap. 26, arg. 9.
2 *Idem*, ibid.
3 I-II, 4, 2 ad 3.
4 I-II, 3, 4 c.

primo loco visionem intuitivam Dei, quae est actus intellectus [1].

β) *Deinde* visio facialis seu intuitiva Dei sicuti est in se, *est radix prima et propria ceterorum ad beatitudinem hominis formalem pertinentium.* Omnis enim beatitudo subiectiva seu formalis aut est beatitudo animae, aut beatitudo corporis. Atqui utriusque prima et propria radix est actus intellectus, qui est visio facialis Dei.

Nam prima et propria radix beatitudinis corporis est beatitudo animae, quia sicut anima est naturaliter prima et propria radix vitae naturalis corporis, ita vita beata animae est naturaliter prima et propria radix vitae beatae corporis. Qua de causa S. Thomas profunde scribit: «secundum *naturalem* habitudinem quae est inter animam et corpus, ex gloria animae *redundat* gloria ad corpus» [2], et ideo «habens gloriam animae, habet iam *sufficienter causam* gloriae corporis» [3].

Beatitudinis autem *animae*, si quidem sit *accidentalis*, prima et propria radix est beatitudo essentialis eius, eo fere modo quo substantia est prima et propria radix propriorum accidentium vel sicut accesorium naturaliter sequitur ad principale; debetur enim praemium *essentiale modo meritorio* operis salutaris, quod est *ex forma* caritatis, dum praemium *accidentale* debetur *substantiae* operis salutaris, quod est quasi *materia* eius, atque ita gloria essentialis animae se habet ad gloriam accidentalem eius ut forma ad materiam: constat autem formam esse propriam et primam radicem materiae, quatenus totum esse materiae in linea entis est a forma et ad formam [4]; sin vero sit beatitudo *essentialis*, quae complectitur visionem et amorem et fruitionem Dei, secundum illud S. Thomae: «praemium *essentiale* hominis, quod est eius beatitudo [essentialis], consistit in perfecta coniunctione animae ad Deum, *in quantum eo perfecte fruitur*

1 Supra, n.º 95.
2 III, 14, 1 ad 2.
3 II-II, 18, 2 ad 4.
4 *De Malo*, 2, 2 ad 8; *ad Rom.*, cap. 8, lect. 5, ed. cit., p. 117 b.

ut viso et amato perfecte» [1], *ipsa visio est prima et propria radix tum amoris tum fruitionis beatificae.* Ita enim se habent amor beatificus et gaudium beatificum ad visionem beatificam, sicut se habent amor et gaudium ut sic ad cognitionem ut sic boni de quo sunt amor et gaudium. Atqui cognitio ut sic est prima et propria radix amoris et gaudii seu delectationis, quia cognitio est principium et causa amoris et delectationis eodem genere causae quo ipsum bonum, scilicet in genere causae formalis et finalis [2]. Est ergo cognitio radix et causa amoris et delectationis per modum formae et finis: et similiter cognitio beatifica, quae est visio facialis Dei, est radix et causa amoris et gaudii beatifici per modum formae et finis interioris seu immanentis; sicut enim se habet simpliciter ad simpliciter, ita tale ad tale. Quapropter S. Thomas, in prima redactione capituli 47 *I Contra Gentiles,* merito scribebat: «beatitudo, cum nominet ultimam completionem, non est secundum potentiam vel habitum, sed secundum actum nobilissimum; talis autem est *operatio intellectualis, cum sit simplicissima et prima origo aliarum rationalium operationum»* [3].

Unde, a primo ad ultimum, concludendum est visionem facialem Dei, quae est actus intellectus, esse radicem primam et propriam ceterorum omnium quocumque modo pertinentium ad beatitudinem hominis formalem.

γ) *Tertio,* visio facialis seu intuitiva Dei prout est in se, est *id quo primo essentialiter distinguitur beatitudo formalis consummata a ceteris omnibus,* hoc est, a miseria consummata, quae est poena damni, cui privative opponitur, sicut bonum malo; a falsa beatitudine, cui opponitur contrarie contrarietate directa, sicut verum falso; et a vera, sed imperfecta beatitudine huius vitae, cui etiam opponitur contrarie licet indirecte et reductive, sicut perfectum imperfecto oppositae rationis.

[1] *IV Sent.,* d. 49, 5, 1.
[2] I-II, 9, 1; 27, 1-2; 32, 1.
[3] *Summa Contra Gentiles,* lib. I-II, ed. leon., tom. XIII, Appendix, p. 18* a, 8-12.

a) Per visionem facialem divinae essentiae primo distinguitur praemium essentiale, quod est beatitudo formalis consummata, a poena essentiali, quae est infelicitas formalis consummata. Poena essentialis damnatorum, quae appellatur poena damni, consistit formaliter in privatione totali gloriae essentialis beatorum, *maxime* tamen in privatione eius quod *principale et formale* est in gloria essentiali, et ob hoc damnati dicuntur et sunt maxime infelices. Atqui haec poena *maxime* consistit in *privatione visionis divinae essentiae;* nam «peccato originali non debetur paena sensus, sed *solum poena damni»* [1], quae *«est carentia visionis Dei»* [2]. Ergo et beatitudo essentialis *maxime* consistit in visione faciali Dei. *Prima* ergo *distinctio* seu oppositio inter beatitudinem formalem consummatam et infelicitatem formalem consummatam sumitur *ex visione faciali divinae essentiae* [3].

b) Visio facialis divinae essentiae est *qua primo distinguitur vera beatitudo a falsa.* Vera beatitudo formalis primo distinguitur a falsa per actum quo primo attingitur realiter vera beatitudo obiectiva; sicut enim veritas *intellectus creati* causatur et mensuratur ex veritate *rei* quam intelligit, ei se adaequando, ita etiam veritas beatitudinis formalis *creatae* mensuratur et pendet ex veritate beatitudinis *obiectivae* quam attingit, ei se adaequando et assimilando. Atqui visio facialis divinae essentiae est actus quo primo attingitur realiter ab homine beato vera beatitudo obiectiva. Nam, ut patet ex dictis supra, ad q. 2, a. 8 [4], vera beatitudo obiectiva essentialiter consistit in solo Deo prout in se est, scilicet unus

[1] *De Malo,* 5, 2.
[2] Innocentius III, *Epist. «Maiores Ecclesiae causas»,* a. 1201, Denz., n.º 410.
[3] Suggerit hoc argumentum Medina, cum ait: «summa miseria est privatio divinae visionis, ut omnes theologi uno ore affirmant, et appellant hanc miseriam poenam damni; ergo summa merces est visio Dei. *Confirmatur;* nam pueri decedentes sine baptismo damnantur et miseri sunt, ut habet fides catholica: at non habent poenam sensus, nec odium Dei, sed tantum privantur divina visione; ergo Dei visio summa beatitudo est» (in I-II, 3, 4, ed. cit., p. 49 b). Et a posterioribus thomistis solet etiam iterari.
[4] Supra, tom. II, nn. 345-354.

in essentia et trinus in personis; Deus autem secundum quod est in se *primo* attingitur *realiter*, et non solum intentionaliter, per visionem intuitivam; *primo* quidem in quantum est *visio*, quae est actus intellectus, quia nihil volitum quin praecognitum; *realiter* etiam et non mere intentionaliter, in quantum est visio *facialis* seu *intuitiva*, «nulla mediante creatura in ratione obiecti visi se habente, sed divina essentia immediate se nude, clare et aperte ostendente» [1]; ac insuper attingitur per eam secundum rationem formalem *veri* eo quod verum est proprium et formale obiectum intellectus. E contra, actus voluntatis *nec* est *primo* attingens beatitudinem obiectivam, quia praesupponit actum intellectus; neque etiam quando eam attingit, attingit sub ratione formali *veri*, sed boni. Id ergo quo primo distinguitur vera beatitudo formalis a falsa, tum sub ratione *beatitudinis* formalis, tum sub ratione *veritatis* formalis, est actus intellectus, qui est visio facialis divinae essentiae.

Ubi notandum est quod vera beatitudo formalis primo differt a falsa, non secundum veritatem reflexam seu in actu signato, sed secundum veritatem directam seu in actu exercito, quae formaliter et immediate attingit veram beatitudinem obiectivam, et ideo primo suscipit nomen et rem verae beatitudinis formalis, dum veritas reflexa verae beatitudinis formalis potest esse sine reali beatitudine formali in subiecto cognoscente, sicut modo cognoscimus reflexe et signate veritatem beatitudinis formalis quin realiter beati simus. Actus autem voluntatis, cum necessario supponat actum intellectus, non fertur in rem primo, sed secundum quod repraesentatur ab intellectu, qui potest esse falsus, et ideo sub hoc respectu indifferentiam quandam habet ad veritatem obiectivam rei et directam intellectus.

Et hoc est quod volebat indicare S. Thomas quando scripsit: «unumquodque secundum ea quae constituunt substantiam eius, habet naturae suae veritatem; differt enim verus homo a ficto per ea quae substantiam hominis consti-

[1] BENEDICTUS XII, *Constitut. Dogmatica «Benedictus Deus»*, Denz., n.º 530.

tuunt. Vera autem beatitudo non differet a falsa secundum actum voluntatis; nam *eodem modo* se habet voluntas in desiderando vel amando vel delectando quidquid sit illud quod sibi proponitur ut summum bonum, sive *vere* sive *falso:* utrum autem *vere* sit summum bonum quod ut tale proponitur vel *falso*, hoc differt *ex parte intellectus*. Beatitudo ergo sive felicitas in intellectu essentialiter magis quam in actu voluntatis consistit» [1].

c) Visio facialis divinae essentiae est *qua primo distinguitur status termini seu beatitudinis perfectae a statu viae seu non beatitudinis perfectae et essentialis*. Status *termini* est status *comprehensoris* Dei seu beatitudinis obiectivae re et actu possessae *de praesenti:* e contra status *viae* est status *viatoris* adhuc *absentis* a beatitudine obiectiva, atque ideo eam re et actu non possidentis, sed solum spe et potentia, et consequenter in ipsam *ambulantis*. Atqui status comprehensoris primo constituitur in seipso et primo differt a statu viatoris per visionem facialem divinae essentiae, quae est actus intellectus.

Nam *comprehensio*, utpote contradistincta a cursu, secundum illud: «sic *currite ut comprehendatis*» [2], importat praesentiam seu coniunctionem effectivam ad beatitudinem obiectivam, dum e contra *cursus* nominat absentiam seu distantiam ab ea: coniunctio autem effectiva ad beatitudinem obiectivam de praesenti *primo habetur per visionem facialem divinae essentiae*, quia visio facialis *quatenus visio seu cognitio* est formaliter *apprehensiva* beatitudinis obiectivae, quam *ad videntem trahit*, secundum illud: «cognitio contingit secundum quod cognitum est *in cognoscente*» [3]; et *quatenus facialis seu intuitiva et immediata*, non trahit eam ad videntem mediante funiculo creato speciei intelligibilis impressae et expressae, sed per seipsam immediatissime ac realissime. Radix ergo et causa adaequata praesentiae effectivae et possessionis beatitudinis obiectivae, quae importantur in

[1] *III Contra Gent.*, cap. 26, arg. 4.
[2] *I Cor.*, 9, 24.
[3] I, 12, 4.

notione comprehensionis et status comprehensoris, est ipsa visio facialis Dei.

Ex adverso, actus voluntatis non sunt primo constitutivi neque ideo primo distinctivi status termini. Nam actus *desiderii seu intentionis* est proprius viatoris et non manet formaliter in termino, sicut neque spes, cuius est proprius actus; actus *gaudii seu fruitionis* consummatae est proprius termini, non tamen per modum constituentis, sed per modum consequentis, et ideo non potest esse quo primo distinguitur status ille a statu viae; denique actus *amoris* est *communis* utrique statui, quia eadem caritas specie et numero est in via et in termino, et nihil distinguitur ab alio per communia, sed per propria. Unde Herveus optime dixit: «amor viae et patriae sunt eiusdem rationis, ut dictum est [paulo ante, quia eiusdem potentiae, nempe eiusdem voluntatis; eiusdem habitus, scilicet eiusdem caritatis; et eiusdem obiecti formalis, nimirum eiusdem bonitatis divinae]; sed amor viae non est beatitudo: ergo nec patriae» [1].

Hoc argumentum, quod solet proponi sat communiter a thomistis, invenitur apud Richardum Clapwell, O. P., in suo *Correctorium Corruptorii «Quare»:* «illud, inquit, potius ponitur de essentia rei, ipsam rem in speciem constituens, per quod ab aliis distinguitur, quam illud quod non est huiusmodi; sed tunc habetur beatitudo quando habetur actus visionis divinae essentiae, et non oportet quod habeatur beatitudo quando habetur actus dilectionis eiusdem: fertur enim actus dilectionis in divinam essentiam, etiam in via, ut patet ex dictis prius, et isti hoc volunt et dicunt. Ex hoc manifestum est quod actus dilectionis non est ipsa essentia beatitudinis, sic enim ipsa habita haberetur vita aeterna; sed actus cognitionis Dei per essentiam sic beatitudinem initiat ut in eo finem ultimum intelligibilem perfectissime in patria assequendo et attingendo vita aeterna consistat» [2].

---

[1] *Quodlibet. XIV*, a. 2, ed. Venetiis, 1513, sine numerat. fol., revera tamen fol. 56 rb.

[2] Richardus Clapwell, O. P., *Correctorium Corruptorii «Quare»*, a. 49, ed. Glorieux, Bibliothèque thomiste, t. IX, p. 220.

102. B. *Argumentum a posteriori* est duplex: unum, *ex effectu formali* beatitudinis formalis, qui est *facere hominem beatum;* aliud, *ex inductione*, quia ceterae beatitudines formales hominis, nempe beatitudo naturalis et beatitudo supernaturalis inchoata huius vitae, consistunt essentialiter in actu intellectus.

α) *Ex effectu formali beatitudinis formalis.* Effectus formalis beatitudinis subiectivae humanae est facere hominem beatum, ut patet ex terminis. Atqui homo fit formaliter beatus secundum intellectum.

Nam secundum hoc fit homo formaliter beatus secundum quod est capax seu proprium subiectum beatitudinis formalis, quia unumquodque formaliter fit secundum quod formaliter aptum natum est fieri; sicut universaliter datur proportio inter proprium actum et propriam potentiam, inter propriam formam et propriam materiam vel subiectum, inter propriam perfectionem et proprium perfectibile: est autem homo formaliter capax seu proprium subiectum beatitudinis formalis *secundum quod reduplicative est homo et a ceteris animalibus differt*, quae non sunt capacia beatitudinis, ut patet ex dictis supra, q. 1, a. 8 [1].

Atqui *homo est reduplicative homo secundum intellectum* et non secundum voluntatem; quia homo est reduplicative homo secundum quod est *rationalis naturae*, ut patet ex eius definitione *essentiali*, ubi *rationalitas* ponitur ut specifica differentia, quando dicitur: animal *rationale*, hoc est, habens naturam capacem et potentem ratiocinandi et intelligendi. Ergo homo est formaliter seu reduplicative capax sive subiectum beatitudinis subiectivae secundum quod est rationalis seu intellectualis naturae, hoc est, secundum intellectum.

Igitur, a primo ad ultimum, actus seu forma beatifica qua homo efficitur formaliter beatus, necessario debet esse actus seu forma intellectus per modum operationis et non per modum habitus seu speciei intelligibilis, quia beatitudo formalis essentialiter consistit in operatione, ut patet ex

---

[1] Supra, tom. I, nn. 954-955.

dictis supra[1]. Concludendum est ergo beatitudinem formalem hominis consistere essentialiter in actu seu operatione intellectus.

E contra, actus *appetitus* non est actus specificus, hoc est, constitutivus substantiae rationalis *in operando*. Vel enim loquimur de actu appetitus *reduplicative* ut merus appetitus est, vel *specificative* ut est *talis* appetitus, nempe naturalis, sensitivus vel rationalis seu intellectualis, qui proprie dicitur voluntas. Atqui sub neutra consideratione actus appetitus est actus essentialis seu specificus substantiae rationalis in operando.

Non in primo sensu, quia appetitus ille est *communis* omnibus rebus, ideoque non proprius et exclusivus naturae rationalis.

Non in secundo sensu, quia differentia specifica, ex qua venit ei quod sit *talis* appetitus, aliunde procedit, nempe ex forma *naturali* ad quam sequitur appetitus naturalis, vel ex forma *apprehensa* per sensum aut intellectum ad quam sequitur appetitus sensitivus aut intellectivus.

«Voluntas igitur, concludit viriliter S. Thomas, secundum quod est appetitus, non est proprium intellectualis naturae, sed solum secundum quod ab intellectu dependet [hoc est, secundum quod intellectualis est; est autem intellectualis ab intellectu, et ideo non primo, sed post intellectum est intellectualis et proprius intellectualis naturae]; intellectus autem *secundum se* [= per se primo] proprius est [et specificus] intellectuali naturae»[2].

Haec demonstratio, quae a S. Doctore suggeritur illa propositione: «cum beatitudo sit *proprium bonum* intellectualis naturae, oportet quod secundum id intellectuali naturae conveniat secundum quod est *sibi proprium*»[3], profundissima est, et tota resolvitur in ipsam structuram naturae intellectualis, cui similis esse debet structura beatitudinis formalis.

---

[1] Supra, nn. 53-65.
[2] *III Contra Gent.*, cap. 26, arg. 1.
[3] *Idem*, ibid.

103. β) *Ex inductione*. Tres sunt beatitudines formales hominis: una naturalis; alia supernaturalis, sed adhuc imperfecta et inchoata, qualis in hac vita haberi potest; tertia supernaturalis et consummata, quae est beatitudo alterius vitae, et simpliciter appellatur beatitudo, ac de ea loquimur directe in tota ista quaestione. Atqui duae priores beatitudines formales consistunt essentialiter in actu intellectus.

a) Naturalis quidem, quia «*felicitas* de qua *philosophi* loquuntur» est «vel *contemplativa*, quae consistit *in actu Sapientiae*»[1]; «unde et Aristoteles perfectissimam hominis contemplationem, qua optimum intelligibile quod est Deus contemplari potest in hac vita, dicit esse ultimam hominis felicitatem»[2]: «vel *activa*, quae consistit *primo in actu prudentiae*, et consequenter in actibus aliarum virtutum moralium»[3]. Actus autem *Sapientiae* seu Metaphysicae est actus intellectus speculativi; actus vero *Prudentiae* est actus intellectus practici. Omnis ergo beatitudo naturalis consistit essentialiter in actu intellectus.

b) Similiter etiam beatitudo supernaturalis imperfecta et inchoata, secundum quod in hac vita haberi potest. Nam etiam beatitudo formalis inchoata huius vitae, de qua loquuntur *sancti*, quae est beatitudo supernaturalis imperfecta, potest esse vel activa, quae essentialiter consistit *in exercitio* virtutum moralium infusarum et donorum Spiritus Sancti correspondentium, *maxime in actu prudentiae* infusae et doni *consilii* correspondentis, qui est actus intellectus practici[4]; vel est *contemplativa*, quae essentialiter consistit *in*

---

[1] *De Verit.*, 14, 2.
[2] I, 62, 1; ARISTOTELES, *X Ethic. Nicon.*, cap. 7, nn. 1-2; cap. 8, nn. 7-8.
[3] *De Verit.*, 14, 2.
[4] Et ideo S. Doctor, cum dixisset beatitudinem supernaturalem huius vitae essentialiter consistere in operatione supernaturali qua homo appropinquat ad beatitudinem consummatam alterius vitae, subiungit: «ad finem autem beatitudinis movetur aliquis et apporpinquat per operationes *virtutum*, et *praecipue* per operationes *donorum*, si loquamur de beatitudine aeterna, ad quam ratio non sufficit sed in eam inducit Spiritus Sanctus, ad cuius obedientiam et sequelam per dona perficimur» (I-II, 69, 1). Vita autem activa supernaturalis principaliter consistit in actu Prudentiae infusae (II-II, 181, 2), et maxime in actu doni Consilii, quo prudentia elevatur et perficitur (II-II, 52, 2).

exercitio virtutum theologicarum et donorum correspondentium Spiritus Sancti, et haec etiam beatitudo essentialiter consistit in actu intellectus, quia et ipsa «vita contemplativa, quantum ad *ipsam essentiam* actionis, pertinet ad *intellectum*» [1]. Unde S. Thomas verissime scribit: «vita aeterna non est nisi quaedam consummatio contemplativae vitae, quae per vitam contemplativam in praesenti quodammodo praelibatur» [2]. Et alibi: «quae quidem [contemplatio divinae veritatis, cui principaliter incumbit vita contemplativa] in futura vita erit perfecta, quando videbimus eum *facie ad faciem;* unde et perfecte beatos faciet: *nunc* autem contemplatio divinae veritatis competit nobis imperfecte, videlicet *per speculum et in aenigmate;* unde per eam fit nobis quaedam inchoatio beatitudinis, quae incipit hic ut in futuro terminetur» [3].

---

[1] II-II, 180, 1.

[2] *III Sent.*, d. 35, 4, qla. 1, ed. cit., n.º 85.

[3] II-II, 180, 4. Scio quosdam theologos, etiam thomistas, tenere contrarium, v. gr., Melchiorem Canum, qui ait quod «*in dilectione*... Dei huius vitae felicitas sita est, *non in cognitione*» (*De locis theol.*, lib. IX, cap. 9, ad 2 arg., ed. cit., t. II, p. 142); tum quia talis actus est perfectissimus omnium actuum viae; tum etiam quia per eum magis intime unimur Deo quam per ceteros actus; tum denique quia ad ipsum omnes alii actus ordinantur sicut in finem. Attamen, ut optime animadvertunt Salmanticenses (*Cursus theol.*, in h. l., ed. cit., t. V, pp. 265-266), quibus consentit Iosephus a Spiritu Sancto (*Cursus theol. mystico-scholast.*, II Praedic., disp. XII, q. 2, nn. 21-28, ed. cit., t. II, pp. 589-595), hoc solum probat actum caritatis esse secundum quid, hoc est, *dispositive et per modum meriti*, beatitudinem formalem viae, *non formaliter et per modum inchoationis physicae*, quod est simpliciter esse beatitudinem formalem per modum inchoationis, eo fere modo quo pomicula, licet immatura, dicuntur et sunt *formaliter* fructus (cf. I-II, 69, 2).

Et hoc modo, actus fidei formatae ut perfectus actibus doni intellectus et sapientiae, qui est essentialiter *ipsa contemplatio supernaturalis viae*, est beatitudo formalis supernaturalis huius vitae; nam hic actus est qui primo attingit licet adhuc obscure, sed per modum contactus vitalis immediati et quasi experimentalis, Deum ipsum.

Quam quidem sententiam supponere ac praeseferre videntur haec praeclara verba ipsius S. Thomae: «intellectus speculativus non ordinatur ad aliquid extra se, ordinatur autem ad proprium actum sicut ad finem. Felicitas autem ultima, scilicet contemplativa, in eius actu consistit. Unde *actus speculativi intellectus sunt propinquiores felicitati ultimae per modum simili-*

Ergo et tertia beatitudo formalis, quae est beatitudo consummata patriae, consistit essentialiter in actu intellectus.

Quae conclusio roboratur: *tum* ex eo quod istae tres beatitudines formales *analogice* conveniunt, atque ideo *similes* esse debent *in essentia seu formali constitutivo;* non autem essent similes secundum formam vel essentiam suam, si una essentialiter consisteret in actu intellectus, et alia in actu voluntatis: *tum* etiam quia sicut beatitudo supernaturalis patriae perficit beatitudinem supernaturalem viae, ita beatitudo supernaturalis viae perficit naturalem beatitudinem huius vitae; non autem esset perfectio proprie dicta, quae sumitur secundum formam, nisi omnes essent eiusdem ordinis psychologici, scilicet ordinis stricte intellectualis; *tum* denique quia beatitudo patriae perficit et complet beatitudinem viae supernaturalem et naturalem secundum id quod utriusque manet in patria, non secundum id quod evacuatur; manet autem beatitudo contemplativa, non activa, proprie et formaliter loquendo, atque ideo perfectio et completio fit proprie secundum lineam contemplationis, quae est linea essentialiter intellectualis. His ergo de causis, transitus inductivus a duabus primis ad tertiam est omnino fundatus et legitimus.

Haec argumenta adeo solida sunt ut, meo quidem iudicio, veritatem sententiae S. Thomae plene evincant.

104. Solent etiam S. Thomas et thomistae in favorem huius doctrinae afferre nonnullos textus Scripturae. Fatendum est tamen eos non esse omnino cogentes, quia Scripturae non tangunt explicite hanc quaestionem speculativam et metaphysicam de formali constitutivo beatitudinis subiectivae, neque ideo eam solvere potuerunt, quidquid in contrarium dicant Salmanticenses [1], quos transcribit Billuart [2]. Data

---

tudinis quam actus practici intellectus, licet actus intellectus practici fortasse sint propinquiores per modum praeparationis vel per modum meriti» (*De Virt. in communi*, 7 ad 4).

[1] Salmanticenses, C. D., *Cursus theol.*, in I-II, 3, 4, disp. 1, dub. 4, nn. 56-57, ed. cit., t. V, pp. 233-234.

[2] Billuart, O. P., *Summa S. Thomae*, in h. l., dissert. II, a. 2, ed. cit., t. IV, pp. 22-23.

nihilominus hac sententia, praedicti textus sensum sat obvium et rationabilem suscipere possunt. Qua de causa, eos ultimo loco adducere placet.

Ex Antiquo Testamento. Petiit Moyses a Domino: «*ostende* mihi gloriam tuam», qui respondit: «ego *ostendam* omne bonum tibi» [1].

Legimus apud Isaiam: «*respice* Sion civitatem solemnitatis nostrae; *oculi tui videbunt* Ierusalem, habitationem opulentam, tabernaculum, quod nequaquam transferri poterit»; «*Regem* in decore suo *videbunt oculi eius*» [2].

Et in libro Psalmorum: «adimplebis me laetitia *cum vultu tuo*» [3]; «ego autem in iustitia *apparebo conspectui tuo*, satiabor cum *apparuerit gloria tua*» [4]; «quoniam apud te est fons vitae, et *in lumine tuo videbimus lumen*» [5], et «*videbitur* Deus deorum in Sion» [6]; «*ostendam* illi salutare meum» [7].

Ex Novo Testamento. Ait Christus Iesus: «*beati* mundo corde, quoniam ipsi *Deum videbunt*» [8]; et alibi: «videte ne contemnatis unum ex his pusillis; dico enim vobis, quia *angeli eorum in coelis semper vident faciem Patris mei*, qui in coelis est» [9]; cui concinit Apostolorum Princeps, subdens: «in quem desiderant angeli *prospicere*» [10].

Dicit iterum Iesus: «haec est autem vita aeterna, ut *cognoscant* te, solum Deum verum, et quem misisti Iesum Christum» [11]; et paulo post: «Pater, quos dedisti mihi, volo ut ubi sum ego, et illi sint mecum, *ut videant claritatem meam*, quam dedisti mihi» [12]; et antea: «qui autem diligit

[1] *Exod.*, 33, 18-19.
[2] ISAIAS, 33, 17, 20.
[3] Psalm. 15, 10.
[4] Psalm. 16, 15.
[5] Psalm. 35, 10.
[6] Psalm. 83, 8.
[7] Psalm. 90, 16.
[8] MTT., 5, 8.
[9] MTT., 18, 10.
[10] *I Pet.*, 1, 12.
[11] IOAN., 17, 3.
[12] IOAN., 17, 24.

me, diligitur a Patre meo, et ego diligam eum, et *manifestabo ei meipsum*» [1].

Similiter Philippus petiit a Iesu: «Domine, *ostende* nobis Patrem, et *sufficit* nobis» [2].

Aliunde, Apostolus explicat possessionem seu tentionem vitae aeternae per visionem, quam spei seu expectationi (= non possessioni) contraponit: «spes autem, quae *videtur*, non est spes; nam quod *videt* quis, quid sperat? Si autem quod non *videmus*, speramus, per patientiam exspectamus» [3]. Quibus correspondet fidei descriptio: «sperandarum substantia rerum, *argumentum* non *apparentium*» [4].

Sed praesertim in textu sequenti: «*videmus* nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem; nunc cognosco ex parte, tunc autem *cognoscam* sicut et cognitus sum» [5]; «per fidem enim ambulamus et non per speciem» [6].

Denique S. Ioannes Evangelista scribit: «scimus quoniam, cum *apparuerit*, similes ei erimus, quoniam *videbimus eum sicuti est*» [7]; «et servi eius servient illi, et *videbunt faciem eius*» [8].

Ex his omnibus textibus nullo tam frequenter usus est S. Thomas sicut illo ex Ioan., XVII, 3: «*haec est vita aeterna, ut cognoscant te* solum verum Deum et quem misisti Iesum Christum»; eum enim adhibet in *IV Sent.*, dist. 49, q. 1, a. 1, qla. 2, arg. 1 sed contra: *Quodlib.*, VIII, q. 9. a. 19, obi. 2, quam concedit; *III Contra Gentiles*, cap. 25, circa finem; h. 1., scilicet I-II, q. 3, a. 4, sed contra; II-II, q. 1, a. 8; *Compendium theologiae*, II P., cap. 9; et in proprio loco sic exponit: «cum ergo intelligentia sit vita et intelligere sit vivere, sequitur quod intelligere rem aeternam est vivere vitam aeternam; Deus est autem res aeterna; intelligere ergo

[1] IOAN., 14, 21.
[2] IOAN., 14, 8.
[3] *Rom.*, 8, 24-25.
[4] *Heb.*, 11, 1.
[5] *I Cor.*, 13, 12.
[6] *II Cor.*, 5, 6.
[7] *I Ioan.*, 3, 2.
[8] *Apoc.*, 22, 3-4.

et videre Deum est vita aeterna. *Et ideo Dominus dicit quod in visione consistit vita, aeterna scilicet principaliter secundum totam suam substantiam.* Amor autem est movens ad hanc et quoddam eius complementum; nam ex delectatione, quae est ex fruitione divina, quam facit caritas, est complementum et decor beatitudinis: sed *eius substantia in visione consistit* [secundum illud *I Ioan.*, III, 2]: *videbimus* eum sicuti est»[1].

§ III

SOLVUNTUR DIFFICULTATES

105. Quatuor priores difficultates iam pridem S. Thomas proposuerat, scilicet primam, in *IV Sent.*, dist. 49, q. 1, a. 2, qla. 4, ubi tamen eam evolvit in duas (obi. 1-2); secundam, in *IV Sent.*, dist. 49, q. 1, a. 1, qla. 2, obi. 1, et *III Contra Gent.*, cap. 26, obi. 1; tertiam, in *IV Sent.*, dist. 49, q. 1, a. 1, qla. 2, obi. 4; et quartam, in *IV Sent.*, dist. 49, q. 1, a. 1, qla. 2, obi. 3 ac in *III Contra Gent.*, cap. 26, obi. 5. Quibus omnibus quintam addit, propriam huius loci.

Et inde earum ordo sat facile coniici potest. Habens enim coram se, dum scriberet hunc articulum, Scriptum suum super Sententiis et Summam Contra Gentiles, ex eis priores quatuor difficultates desumpsit, eas tamen seligendo et melius coordinando, iuxta exigentias melioris ordinationis scientificae Summae Theologicae. Quibus transcriptis, ei obviam venit nova obiectio, scilicet quinta, ex lectione magis directa et accurata operum S. Augustini, quam ideo ultimo loco subiunxit, neglecta debiliori difficultate quam in *IV Sent.*, dist. 49, q. 1, a. 1, qla. 2, obi. 5, proposuerat ex auctoritate Hugonis a S. Victore, quae ceteroquim resolvitur in obiectionem quartam huius articuli.

Quantum vero ad quatuor priores, earum ordo est omnino logicus. *Prima* enim procedit *ex auctoritate* Scripturae, quae maxima est, secundum interpretationem S.

[1] *In Ioan.*, cap. XVII, lect. 1, ed. cit., p. 422 a.

Augustini, cuius auctoritate nulla maior inter Sanctos; arguere autem ex auctoritate «est *maxime proprium*» sacrae theologiae [1]: *tres* vero sequentes procedunt *ex ratione*, quarum *prior* sumitur *ex identitate obiecti* formalis beatitudinis subiectivae et actus voluntatis; *altera, ex ipsa natura voluntatis et finis ultimi obiectivi*, quae sibi mutuo correspondent ut principium efficiens et finale beatitudinis formalis, quae ideo debet esse actus elicitus voluntatis; *tertia*, ex ipsa ratione formali *actus voluntatis supernaturalis*, qui est omnium perfectissimus, cum sit actus caritatis. Et sic, secunda et tertia procedunt *ex radice* propria actus voluntatis, nempe ex proprio *termino seu obiecto* et ex proprio *principio seu facultate;* quarta vero sumitur ex ipso actu voluntatis *secundum se:* est ergo processus a priori, et quasi a maiori ad minus, ut facere consuevit S. Thomas. Ac fatendum est potiora argumenta in favorem actus voluntatis pro essentia beatitudinis formalis, in his obiectionibus inveniri.

106. *Prima difficultas (ex auctoritate Scripturae interpretatae per S. Augustinum).* Beatitudo formalis hominis consistit *in pace*, secundum illud Psalmi 147, 3: qui posuit, *fines tuos pacem*, ubi S. Augustinus adnotat: «quapropter possumus dicere fines bonorum nostrorum *esse pacem, sicut aeternam* esse dicimus *vitam..*; profecto, *finis* Civitatis huius [= Ierusalem] in quo homo summum habebit bonum *vel pax in vita aeterna, vel vita aeterna in pace dicendus est*, facilius ab omnibus possit intelligi» [2]. Atqui pax est essentialiter in voluntate, praesertim pax perfecta seu beatifica, definiente eodem Augustino: «pax coelestis Civitatis, ordinatissima et concordissima societas *fruendi* Deo et invicem in Deo» [3], cui S. Thomas consentit, cum ait quod pax «consistit in perfecta *fruitione* summi boni, per quam omnes *appetitus* uniuntur quietati in uno» [4]. Ergo beatitudo formalis hominis consistit essentialiter in actu voluntatis.

[1] I, 1, 8 ad 2.
[2] S. AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, lib. 19, cap. 11, ML. 41, 637.
[3] S. AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, lib. 19, cap. 13, ML. 41, 640.
[4] II-II, 29, 2 ad 4.

107. *Respondetur dupliciter.*

Primo, negando suppositum argumenti. Nam in illo Psalmo non agitur litteraliter de Ierusalem coelesti, sed de Ierusalem terrena, ob cuius restaurationem et reaedificationem invitantur eius cives ad laudandum Deum eique gratias agendum. Neque verbum *finis*, quo tota argumentatio superstruitur, sensum habet *moralem* finis ultimi, sed sensum *physicum* termini seu limitis civitatis, ita ut sensus huius textus sit: muri circumdantes Ierusalem, qui sunt termini seu limites eius, adeo fortes sunt et inexpugnabiles, ut nullum bellum sit timendum; unde dici possunt veluti ipsa tranquilitas et securitas urbis, hoc est, ipsa pax et imperturbabilitas.

Augustinus autem, per anagogiam, intellexit haec verba de Ierusalem coelesti: sed constat validum argumentum in theologia solum trahi posse ex sensu litterali, non ex sensu allegorico, sub quo continetur et anagogicus [1].

Ceterum, interpretatio S. Augustini, etiam secundum se sumpta, non probat intentum arguentis. S. Augustinis enim in textu citato ab arguente sumit quidem pacem aeternam pro beatitudine formali vel subiectiva, non tamen sibi ponit quaestionem de essentia huius beatitudinis, de qua unice loquimur in tota hac quaestione: itaque verba Augustini, etiam abstratione facta a textu Scripturae, ex quo occasionaliter excitata sunt, non sunt ad rem.

Sed praeterea Hipponensis alibi exponit hunc textum Scripturae de beatitudine *obiectiva*, secundum illud: «*Ipse est pax nostra*» [2]. «Audite Evangelium, ait Augustinus: beati *pacifici*, quoniam ipsi *filii Dei* vocabuntur [3]; audite et conclusionem huius Psalmi: *pax super Israel.* Israel *videns Deum.* Ierusalem *visio pacis* interpretatur. Intelligat Caritas Vestra: Israel interpretatur *videns Deum*, Ierusalem interpretatur *visio pacis.* Qui *non commovebuntur in aeternum?* Qui inhabitant Ierusalem. Non commovebuntur ergo in

---

[1] S. AUGUSTINUS, *Epist.* 93, *ad Vicentium Rogatianum*, cap. 8, n.º 24, ML. 33, 334; S. THOMAS, I, 1, 10 ad 1 et 2.
[2] *Eph.*, 2, 14.
[3] MTT., 5, 9.

aeternum qui inhabitant visionem pacis: *et pax super Israel.* Ergo Israel, qui *videns Deum* est, *videns pacem* est; et ipse Israel est et Ierusalem, quia populus ille Dei ipsa est civitas Dei. Si ergo *videns pacem* hoc est *videns Deum*, merito et *Deus ipse est pax*» [1].

Secundo, respondetur dato non concesso supposito argumenti, *explicando sensum quo pax potest ad beatitudinem formalem pertinere.* Tripliciter enim potest aliquid pertinere ad beatitudinem formalem: uno modo, essentialiter seu constitutive; alio modo, antecedenter seu dispositive; tertio modo, consequenter seu completive.

Constat autem pacem non pertinere ad beatitudinem formalem essentialiter seu constitutive, quia pax essentialiter nominat *statum* seu *immobilitatem*, cum definiatur: «*tranquillitas* ordinis» [2]; dum beatitudo formalis est essentialiter *actus* seu *operatio*, ut patet ex dictis supra, nn. 53-65. Iure ergo S. Thomas scribit: «beatitudo [formalis] est operatio quaedam...; sed pax non nominat actum aliquem, sed immobilitatem tantum: ergo pax non est idem quod beatitudo [formalis]» [3].

Attamen pertinet ad beatitudinem formalem antecedenter et consequenter. *Antecedenter quidem seu dispositive, per modum dispositionis negativae propinquissimae*, quia beatitudo formalis consistit essentialiter in operatione perfectissima *non impedita:* per pacem autem removentur omnia impedimenta perfectae operationis; «et ideo ad beatitudinem requiritur pax, non quae sit ipsa essentia beatitudinis, sed *sicut remotio eorum quae possent beatitudinem impedire*» [4]. Itaque «pax dicitur esse finis civitatis Dei, *quasi propinquissima dispositio ad finem*, quae est simul cum ipso fine, et non quasi ipsa sit per se finis» [5].

Consequenter etiam, «in quantum homo, fine ultimo iam

---

[1] S. AUGUSTINUS, *Enarratio in Psalm.* 124, n.º 10, ML. 37, 1.656.
[2] S. AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, lib. 19, cap. 13, ML. 41, 640.
[3] *IV Sent.*, d. 49, 1, 2 qla. 4, arg. 1 sed contra.
[4] *IV Sent.*, d. 49, 1, 2, qla. 4 c, versus finem.
[5] *IV Sent.*, 49, 1, 2, qla. 4 ad 1.

adepto, remanet *pacatus*, suo desiderio *quietato*» [1], secundum illud: «*satiabor*, cum apparuerit gloria tua» [2];et illud: «*in pace in idipsum dormiam et requiescam*» [3]. «Recte enim speratur a talibus omnimoda mentis abalienatio a mortalibus rebus et miseriarum saeculi huius oblivio, quae nomine abdormitionis et somni decenter et prophetice dignificatur, *ubi summa pax nullo tumultu interpellari potest;* sed hoc iam non tenetur in hac vita, sed *post hanc vitam sperandum est*» [4].

Quapropter idem Augustinus scribit: «beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam, quoniam ipsi *saturabuntur*» [5]. Quomodo ipsi *saturabuntur*? Cum *ad pacem* venerimus; ideo, cum dixisset: qui *posuit fines tuos pacem*, quia ibi *saturitas et nulla indigentia, subdidit statim: et adipe frumenti satians te*... Transit fames et sitis iustitiae, succedit saturitas: *quae ibi erit adeps frumenti, nisi panis ille qui descendit de coelo ad nos? In patria ipsa* quomodo *saturabit* qui *in peregrinatione* sic *pavit?* [6].

Et hoc est quod Ecclesia fidelibus defunctis exoptat, saepissime repetens: *requiescant in pace?*

108. *Secunda difficultas (a priori, ex identitate obiecti formalis beatitudinis subiectivae et actus voluntatis)*. Eius est actus cuius est obiectum formale. Atqui idem est obiectum formale beatitudinis subiectivae et voluntatis; nam obiectum formale beatitudinis subiectivae est beatitudo obiectiva: haec autem beatitudo est formaliter summum bonum, cum habeat rationem finis ultimi, et ratio finis ultimi sit ratio boni; aliunde vero ratio boni est propria ratio obiecti voluntatis, quod est bonum ut bonum. Ergo et idem est actus beatitudinis subiectivae et voluntatis. Cum igitur beatitudo subiectiva seu formalis sit essentialiter actus seu operatio, haec beatitudo est formaliter et identice actus voluntatis.

---

[1] I-II, 3, 4 ad 1.
[2] Psalm. 16, 15.
[3] Psalm. 4, 9.
[4] S. AUGUSTINUS, *Enarratio in Psalmum* 4, n.º 9, ML. 36, 82.
[5] MTT., 5, 6.
[6] S. AUGUSTINUS, *Enarratio in Psal.* 147, nn. 20-21, ML. 37, 1.93c.

Ad hoc reducitur obiectio secunda, quae, ob nimiam suam brevitatem, subobscure exhibetur in textu [1].

109. *Respondetur*. Haec est maxima difficultas, quae moveri potest, contra sententiam S. Thomae, ut ipsemet recognoscit in *III Contra Gentiles*, cap. 26, ubi eam appellat *praecipuam* [2], eique semper respondit uniformiter, retorquendo obiectionem in obiicientem. Beatitudo est *obiectum* voluntatis, non quodcumque, sed *primum* et formale [3]. Atqui «*primum* obiectum voluntatis non est actus eius sicut nec *primum* obiectum visus es visio, sed visibile» [4]; quia «in omnibus potentiis quae possunt converti in suos actus, *prius* oportet quod actus illius potentiae feratur *in obiectum*

---

[1] Hanc formulationem S. Thomas directe sumpsit ex suo Scripto super Sententiis, paucis verbis resecatis, ut patet inspicienti utrumque locum.

Scriptum super Sententiis	*Summa Theologica*
«Beatitudo est summum bonum. Sed bonum est obiectum voluntatis *in quantum huiusmodi, non autem intellectus.* Ergo beatitudo *magis* consistit in actu voluntatis quam intellectus» (*IV Sent.*, d. 49, q. 1, qla. 2, obi. 1).	«Beatitudo est summum bonum. Sed bonum est obiectum voluntatis. Ergo beatitudo in voluntatis operatione consistit» (I-II, 3, 4, obi. 2).

Clarius et fortius eandem difficultatem proposuerat in *Summa Contra Gentiles*. «... Potest alicui videri quod ultimus finis et ultima hominis felicitas non sit in cognoscendo Deum, sed magis in amando vel aliquo alio voluntatis actu se habendo ad ipsum, *praecipue* cum obiectum voluntatis sit bonum, quod habet rationem finis; verum autem, quod est obiectum intellectus, non habet rationem finis nisi in quantum et ipsum est bonum. Unde non videtur homo consequi ultimum finem per actum intellectus, sed magis per actum voluntatis» (*III Contra Gentiles*, cap. 26, obi. 1).

Patet autem quod in hac triplici formulatione praesupponitur sicut principium *Maior* formulationis nostrae: eius est actus cuius est obiectum formale; et hoc ideo, quia «omnes actiones quae procedunt ab aliqua potentia, causantur ab ea secundum rationem sui obiecti» (I-II, 1, 1 c).

[2] *III Contra Gent.*, cap. 26, obi. 1: «... *praecipue* cum obiectum voluntatis sit bonum, quod habet rationem finis».

[3] «Cum ergo obiectum *primum* voluntatis sit finis *ultimus*» (*IV Sent.*, d. 49, 1, 1, qla. 2); «secunda appetibilia non movent appetitum nisi in ordine ad *primum* appetibile, quod est *ultimus* finis» (I-II, 1, 6). Vide supra, tom. I, nn. 755-784.

[4] I-II, 3, 4 ad 2.

aliud, et postmodum feratur in actum suum» [1]. «Unde, *ex hoc ipso* quod beatitudo pertinet ad voluntatem tanquam *primum* obiectum eius, *sequitur* quod *non* pertineat ad ipsam tanquam *actus ipsius*» [2]; «*immo*, *ex hoc ipso* quod est *primum* obiectum, *sequitur* quod non sit *actus* eius» [3].

Et hoc est quod docuit ab initio totius tractatus de beatitudine: «impossibile autem est quod ipse actus a voluntate elicitus sit ultimus finis. Nam *obiectum* voluntatis est finis, sicut obiectum visus est color. Unde, cicut impossibile est quod *primum* visibile sit ipsum videre, quia omne videre est alicuius obiecti visibilis, ita impossibile est quod *primum* appetibile quod est finis, sit ipsum velle» [4].

Sed haec responsio, licet tantam insistentia repetita, aut non satis respondet, aut nimis, ut videtur.

Non satis quidem, quia hic loquimur exclusive de beatitudine formali, non de obiectiva, et consequenter nervum difficultatis non videtur attigisse cum respondet de obiectiva.

Nimis etiam respondet, si responsio intelligatur ut iacet, quia ex ea eodem iure concluditur quod actus intellectus non est ipsa beatitudo [obiectiva]; quod S. Doctor concedit. «Non enim, ait, potest intelligi in aliqua potentia reflexio super actum suum, nisi actu suo, in quem fit reflexio, *prius terminato per obiectum proprium*, quod sit *aliud* ab ipso actu potentiae illius; alias oporteret in infinitum procedere.

Si enim intellectus intelligit se intelligere, oportet quod intelligat se intelligere *aliquid;* et si dicas quod intelligit se intelligere *hoc*, quod est *se intelligere*, adhuc oportebit aliud ponere, et sic in infinitum. Patet ergo quod *ipsum intelligere* non potest esse obiectum intellectus; et *eadem ratione*, *nec ipsum velle* potest esse obiectum *primum* voluntatis» [5].

---

[1] *III Contra Gent.*, cap. 26, arg. 3.

[2] I-II, 3, 4 ad 2.

[3] *III Contra Gent.*, cap. 26, ad 1.

[4] I-II, 1, 1 ad 2; cf. *IV Sent.*, d. 49, 1, 1, qla. 2 c et ad 1; *Quodlib. VIII*, q. 9, a. 19; I-II, 19, 1 ad 2. Idem late prosequitur Godofridus de Fontibus, *Quodlib. VI*, q. 8, ed. de Wulf et Hoffmans, *Les Philosophes Belges*, t. III, pp. 173-178, Louvain, 1914.

[5] *IV Sent.*, d. 49, 1, 1, qla. 2 c. Quod repetit in *III Contra Gent.*, cap. 26, arg. 2 et 3; *Quodlib. VIII*, q. 9, a. 19.

Haec igitur responsio potest retorqueri in respondentem, quod scilicet *ex hoc ipso* quod beatitudo est *primum* obiectum intellectus, utpote *primum* verum, *sequitur* quod non sit *actus* eius.

Alia via Guilelmus de la Mare retorquebat argumentum S. Thomae. «Constat enim, inquit, quod beatitudo est summum *bonum* rationalis creaturae. Ergo necesse est quod beatitudo [formalis], ex quo consistit in actu, consistat in actu eiusdem potentiae *in cuius actu consistit essentialiter rationalis creaturae bonitas*. Sed hoc est in actu *voluntatis*, quia *in dilectione perfecta:* ergo in actu voluntatis, qui est *perfecta dilectio*, essentialiter et principaliter consistit ipsa beatitudo» [1].

Et tamen mirabile videtur quod S. Doctor, qui semper oculatissime procedere solet, hoc in loco vel quaestionem non tetigerit, vel ansam praebuerit propria arma in seipsum convertendi. Alia ergo debet esse intentio et alius sensus huius responsionis S. Thomae.

Ac revera ita est. Nam haec propositio: *beatitudo*, cum sit summum bonum, est *primum* obiectum voluntatis, potest intelligi dupliciter. *Uno modo*, ut loquamur *exclusive de beatitudine formali seu creata*, et sic beatitudo haec est summum bonum inter omnia bona creata, atque ideo *primum* obiectum voluntatis in serie omnium bonorum creatorum, cum omnia bona creata amet propter ipsam, ipsam autem amet propter se et non propter aliud bonum creatum. Et tunc manifestum est quod talis beatitudo non potest essentialiter consistere in ipso actu voluntatis, quia «non potest esse quod *primo* volitum sit *actus* voluntatis; *prius* enim est potentiam ferri in *aliquod obiectum quam* quod feratur *super actum suum*» [2].

Quo in sensu valet simpliciter et absolute redargutio

---

[1] Apud Richardum Clapwell, O. P., *Correctorium Corrupturii «Quare»*, a. 49, ed. cit., pp. 209-210. Textus Glorieux dicit: *delectatio*, non *dilectio;* infra tamen, in eius responsione, ponitur *dilectio* (p. 215), licet quandoque ponatur etiam *delectatio* (pp. 213, 215); sed contextus videtur postulare ut dicatur *dilectio*.

[2] *Quodlib. VIII*, q. 9, a. 19.

S. Thomae: «*ex hoc ipso* quod beatitudo [formalis] pertinet ad voluntatem tanquam *primum* obiectum eius, *sequitur* quod *non* pertineat ad ipsam tanquam *actus* ipsius» [1].

Et hic videtur esse sensus directe intentus a S. Thoma, qui et omnino postulatur ex toto contextu. Si enim *beatitudo* sumeretur in illa propositione pro beatitudine *obiectiva*, eo ipso arguens, dum eam proferret, esset extra quaestionem; quia in hac quaestione loquimur exclusive de beatitudine formali.

Quae interpretatio confirmatur ex auctoritate Richardi Clapwell, hoc modo solventis difficultatem Guilelmi de la Mare. «Nullius enim potentiae actus, inquit, est *principale* et *primum* obiectum eius. Cum igitur beatitudo *creata* [= formalis], in aliquo *actu* consistens, sit *primum* ac *principale* obiectum ipsius voluntatis *inter omnia creata*, impossibile est quod actus beatitudinis ponatur actus voluntatis. Licet enim ponatur quod dilectionis actus in patria, qui est actus ipsius voluntatis, sit aeque bonus vel etiam melior [quam actus visionis], non tamen potest poni pertinere ad essentiam beatitudinis, quae in actu consistit, qui est obiectum ipsius *primun*, ut dictum est» [7].

Alio modo sumi potest illa propositio ut nomine beatitudinis intelligamus beatitudinem *integralem*, hoc est, non solam beatitudinem subiectivam abstracte consideratam a beatitudine obiectiva, neque solam beatitudinem obiectivam absolute et secundum se prout abstrahit a munere obiective beatificandi, sed utramque simul, nempe beatitudinem obiectivam ut possessam seu applicatam subiecto beato, et beatitudinem formalem ut tenentem seu possidentem beatitudinem obiectivam. Nam hae duae beatitudines non sunt revera duae beatitudines, sed solum duo aspectus et veluti partes unius verae beatitudinis, secundum illud S. Tho-

---

[1] I-II, 3, 4 ad 2.

[2] RICHARDUS CLAPWELL, O. P., *Correctorium Corruptorii «Quare»*, a.49, ed. cit., p. 213. Cui consentit etiam IOANNES QUIDORT, O. P. *Correctorium Corruptorii «Circa»*, a. 47, ed. I. P. MÜLLER, O. S. B., p. 240, 86-90; p. 243, 93-204, Romae, 1941.

mae: «finis dicitur dupliciter: uno modo, ipsa res; alio modo, adeptio rei; quae quidem non sunt duo fines, sed unus finis in se consideratus, *et alteri applicatus*. Deus igitur est ultimus finis sicut *res* quae ultimo quaeritur: fruitio autem sicut *adeptio* huius finis ultimi. Sicut igitur non est alius finis Deus, et [alius] fruitio Dei, ita eadem ratio fruitionis est qua fruimur Deo et qua fruimur divina fruitione; et eadem ratio est de beatitudine creata, quae in fruitione consistit» [1].

Secundum hoc ergo beatitudo obiectiva, quae est ipse Deus, est absolute et simpliciter summum bonum, ideoque *primum simpliciter* obiectum amabile amore perfecto *amicitiae;* sed beatitudo formalis, quae est essentialiter prima possessio beatitudinis obiectivae, est summum bonum relative tantum, nempe in genere bonorum creatorum, atque idcirco *primum* relative tantum obiectum amabile inter omnia bona creata amore perfecto *concupiscentiae: simul tamen amabilia*, nempe beatitudo obiectiva primo et per se *absolute* amatur amore *amicitiae*, dum beatitudo formalis primo et per se *relative* vel potius per se secundo *coamatur* amore *concupiscentiae*. Itaque beatitudo formalis intrat rationem *primi* obiecti voluntatis sub ratione amabilis amore *concupiscentiae*, et hoc sufficit ad hoc ut non possit essentialiter consistere in aliquo actu voluntatis, cum sit essentialiter ante primum actum voluntatis ut obiectum eius.

Consequenter dicendum est quod prima possessio seu attingentia beatitudinis obiectivae, quae est ipsa beatitudo formalis, est actus solius intellectus; et tunc beatitudo obiectiva ut possessa seu attacta per actum intellectus, est *primum* obiectum voluntatis, quia bonum intellectum seu apprehensum per intellectum est proprium obiectum voluntatis. Primus ergo actus voluntatis formaliter possessivus beatitudinis obiectivae neccessario supponit beatitudinem formalem essentialiter constitutam per actum intellectus, quo mediante illam attingit, eam praesentem amando eaque possessa fruendo.

Et hoc est quod ipse S. Thomas conceptis verbis tradidit,

---

[1] I-II, 11, 3 ad 3.

scribens: «nihil prohibet unum et idem, secundum diversas rationes, ad diversas potentias pertinere. *Ipsa igitur visio Dei*, in quantum est visio, est actus intellectus; *in quantum est bonum et finis* [interior seu formalis], est *voluntatis obiectum:* et *hoc modo* est *eius, fruitio*. Et sic hunc finem [ultimum *obiectivum*] *intellectus consequitur* tanquam potentia *agens* [= *eliciens actum consecutionis formalis*] voluntas autem tanquam potentia *movens ad finem* nondum adeptum, et *fruens* fine *iam adepto*» [1].

Ergo in psychologia beatitudinis formalis hominis habetur ordo sequens: *a)* beatitudo obiectiva *secundum se*, quae est proprium et solum obiectum formale beatitudinis formalis; *b)* actus visionis [= intellectus], quo primo attingitur ab homine, et est ipsa beatitudo formalis; *c)* beatitudo obiectiva *ut visa seu possessa*, quae est *primum* et *formale* obiectum voluntatis, nam bonum *ut intellectum seu apprehensum per intellectum*, est proprium *obiectum* voluntatis; *d)* actus voluntatis *amans* beatitudinem *obiectivam* amore *amicitiae* simulque *coamans* beatitudinem *formalem* seu *ipsam visionem* beatitudinis obiectivae amore *concupiscentiae; e)* actus voluntatis *gaudens seu fruens* utraque beatitudine, scilicet *Deo-viso* et *visione-Dei*.

Quae interpretatio classica est in schola S. Thomae. Capreolus eam indicat, licet suboscure [2]; Ferrariensis, clare et distincte [3], sicut et Conradus Koellin [4]; sed praesertim

[1] I-II, 11, 1 ad 1.

[2] Capreolus, O. P., in *IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 3, § 1, ad 1 arg. Scoti contra primam conclusionem, ed. cit., t. VII, pp. 152-153.

[3] «In vera beatitudine et vero ultimo fine voluntas vult *simul* Deum et assecutionem eius, nec vult Deum sicut ultimum suum finem sibi acquirendum nisi *simul* volendo eius assecutionem in quantum est eius assecutio. Unde et *utrumque simul est primum volitum: Deus quidem primum volitum extrinsecum; assecutio autem, in quantum huiusmodi, primum volitum intrinsecum.* Ex quo sequitur optime, ut concludit ratio, quod actus voluntatis non potest esse ultimus finis, etiam intrinsecus, nedum extrinsecus, sic arguendo: ultimus finis tam intrinsecus quam extrinsecus est primum volitum, quia uterque *simul* est id propter quod omnia, aut scilicet explicite aut implicite, volumus; sed actus voluntatis non est primum volitum; ergo nullo modo est ultimus finis» (in *III Contra Gent.*, cap. 26, n.º V, 2, ed. leon., t. XIV, p. 74 a).

[4] Conradus Koellin, O. P., in h. l., ed. cit., p. 36 b.

Caietanus summo vigore proposuit, scribens: «*actus visionis est quasi pars ipsius finis, et est finis non ponens in numerum cum fine extrinsece: Deus enim visus est finis, et non sunt duo fines, scilicet Deus et visio*... Unde actus *voluntatis* est *propinquior* inter actus *tendentes* in finem *integrum;* sed *propinquior illo est qui est quasi pars finis:* amamus enim non solum bonum, sed *bonum-cognitum*...

Et «in patria, quamquam Deus amatus non ametur propter videre ipsum, sed propter ipsum Deum, amore amicitiae, quia tamen amatur visus ita quod *visio* non concurrit ibi per accidens, sed *per se;* ipse amor beatificus ordinatur in visionem ut finem: amat enim beatus visionem illam ut *adeptionem finis*, quod est amare illam *ut finem*. Et amor, ut est *concupiscentiae*, ordinatur in visionem ut finem, et amare est *propter visionem*. Nec in hoc est perversitas aliqua; sed perversitas esset de amore ut est *amicitiae*, quia sic Deus ordinaretur ad visionem a tali amore. Nunc autem ponitur *summum concupiscibile ipsa adeptio Dei*, quae est *per visionem;* quod verum est» [1].

Ac iam pridem ante eos uno verbo proposuerat Godofridus de Fontibus, dicens: «beatitudo, pro quanto consistit in actu, non potest per se et primo esse aliquis actus voluntatis, quia actum beatificum *per se* [et primo] volumus, et nullum actum voluntatis per se [et primo] velle possumus» [2].

Neque haec secunda interpretatio opponitur priori, sed potius eam complet, licet prior sit magis formalis.

Et inde apparet defectus argumenti propositi, cui potest hoc modo in forma responderi:

Dist. mai.: eius est actus cuius est obiectum formale, motivum seu *quo*, *conc.;* mere terminativum seu *quod*, *nego*.

Contradist. min.: idem est obiectum formale beatitudinis subiectivae et voluntatis, idem obiectum formale *quod* seu

[1] Caietanus, in h. l., n.º 5. Caietanum refert et approbat postea Ioannes a S. Thoma (*Cursus theol.*, in h. l., disp. 2, a. 4, n.º 40, ed. cit., pp. 118-119; *Cursus philosophicus*, Philosophia Naturalis, IV P., q. 12, a. 5, ed. B. Reiser, t. III, p. 406).

[2] Godofridus de Fontibus, *Quodlib. VI*, q. 8, ed. cit., p. 176.

terminativum, *conc.;* idem obiectum formale *quo* seu motivum, nego.

Et nego consequens et consequentiam.

Specificatio actuum et habituum et potentiarum sumitur per se primo ex obiecto motivo, non ex obiecto terminativo. Ut ergo concludi posset identitas essentialis seu specifica beatitudinis formalis et actus voluntatis, deberet probari quod idem est obiectum motivum utriusque.

Hoc autem non probatur ab arguente. Verum quidem est quod beatitudo obiectiva est obiectum formale et beatitudinis subiectivae et actus voluntatis, diversimode tamen; nam beatitudinis formalis est obiectum formale motivum et terminativum *absolute et secundum se, nullo superaddito,* quia secus haec beatitudo non esset id quo *primo* formaliter attingitur beatitudo obiectiva; sed voluntatis et actus eius, licet sit secundum se primum obiectum terminativum, non est tamen primum obiectum formale motivum nisi praesupposito actu intellectus, quo illud possidet videndo seu apprehendendo, quia nihil volitum quin praecognitum: non ergo movet voluntatem nisi ut apprehensum per intellectum, et ita beatitudo obiectiva nude sumpta non est motiva voluntatis, sed necessario postulat connotationem beatitudinis formalis, quae ideo naturaliter praesupponitur actui voluntatis.

Sicut ergo bonum virtutum mere moralium seu appetitus non cadit sub ipsis sub ratione boni nisi prius in genere causae formalis cadat sub ratione *veri boni* sub prudentia, quae est virtus formaliter intellectualis; ita etiam summum bonum, quod est beatitudo obiectiva, non cadit sub ratione boni sub actu voluntatis, nisi prius in genere causae formalis cadat sub ratione *veri summi boni* sub actu visionis intellectus. Nam, ut profunde docet S. Thomas, «*obiectum intellectus* est *ipsa ratio boni appetibilis; bonum autem appetibile, cuius ratio est in intellectu, est obiectum voluntatis*» [1]; et ideo «bonum sub ratione boni, idest appetibilis, per prius pertinet ad voluntatem quam ad rationem, sed tamen *per prius pertinet ad rationem sub ratione veri quam ad voluntatem sub ratione*

---

[1] I, 82, 3.

appetibilis, quia appetitus voluntatis non potest esse de bono nisi *prius* a ratione apprehendatur» [1].

Vere igitur et ad rem Capreolus respondit, cum ait: «licet ratio summi boni et ultimi finis sit *communis* ratio obiecti beatifici ut beatificum est, et isto modo formalius respiciat voluntatem; tamen ratio primi veri et primae veritatis est *specialis* ratio obiecti beatifici ut beatificum est, et isto modo *formalius respicit intellectum*» [2].

Neque *ratio boni* diminuitur ex eo quod dicatur et sit *verum bonum,* quin potius ex hoc obtinet totum suum sensum et bonitatem. Ex hoc ergo quod beatitudo obiectiva pure sumpta est obiectum formale terminativum et motivum beatitudinis subiectivae et intellectus intuitive videntis Deum, sequitur beatitudinem formalem re et essentia esse ipsam visionem intuitivam Dei, et non actum voluntatis; quia beatitudo formalis debet specificari ex sola et nuda beatitudine obiectiva.

110. *Tertia difficultas (a priori, ex ipsa natura voluntatis et finis ultimi obiectivi).* Primo moventi respondet ultimus finis, qui est beatitudo; quia ordo finium respondet ordini moventium seu agentium. Atqui primum movens ad operandum actiones humanas, quae sunt propter ultimum finem, est voluntas. Ergo ultimus finis seu beatitudo respondet voluntati, idest finis ultimus obiectivus formaliter attingitur a voluntate, atque ideo beatitudo formalis consistit essentialiter in actu voluntatis.

111. *Respondetur. Dist. mai.:* primo moventi per modum obiecti seu finis respondet ultimus finis simpliciter, qui est ultimus finis obiectivus, *conc.;* primo moventi per modum subiecti seu agentis, respondet ultimus finis obiectivus, *subdist.;* repondet per se primo seu essentialiter, *nego;* re-

---

[1] I-II, 19, 3 ad 1. Cf. II-II, 47, 5 ad 3.

[2] CAPREOLUS, O. P., in *IV Sent.,* d. 49, q. 2, a. 3, § 1, ad 1.um arg. Scoti contra primam concl., ed. cit., t. VII, p. 153 a. Videantur etiam GREGORIUS CARAFA, in h. l., disp. 1, n.º 83, ad tertiam probationem, ed. cit., pp. 137-138; et SALMANTICENSES, in h. l., disp. 1, dub. 4, nn. 90-91, ed. cit., t. V, pp. 253-254.

spondet per se secundo, scilicet antecedenter et consequenter, *conc.*

Contradist. min.: voluntas est primum movens ad operationes humanas, per modum agentis seu subiecti, *conc.;* per modum finis seu obiecti, *nego.*

Et sub distinctione data, *contradit. conclusionem:* ultimus finis obiectivus respondet voluntati, per se primo seu essentialiter, *nego;* per se secundo, scilicet antecedenter et consequenter, *conc.*

Verum est quod ordo finium respondet ordini agentium et vicissim, quia causa finalis et causa efficiens sunt ad invicem causae in diverso genere. Est autem duplex finis ultimus, nempe finis ultimus obiectivus, qui est finis ultimus simpliciter dictus, et finis ultimus subiectivus seu formalis, qui est finis ultimus quasi secundum quid et per posterius, cum sit sub fine ultimo obiectivo et ad eum ordinetur; nam «oportet quod finis interior ad exteriorem ordinetur, ut sic finis exterior sit quasi finis ultimus, et finis interior, qui est operatio, sit ad illum ordinatus» [1].

Similiter ex parte hominis est duplex movens primum ad operationes humanas, scilicet intellectus, qui movet per modum obiecti seu finis; et voluntas, quae movet per modum subiecti seu agentis: ita tamen ut intellectus sit primum movens simpliciter, dum voluntas est solum primum movens quasi secundum quid et sub intellectu. Et hoc ideo, quia intellectui convenit movere per modum finis et obiecti: finis autem est simpliciter prima causarum, cum sit causa causalitatis ipsius causae efficientis, et hac ratione dicitur causa causarum [2]; et similiter obiectum est simpliciter prius subiecto, sicut forma est simpliciter prior materia.

Consequenter dicendum est quod ultimus finis simpliciter, qui est beatitudo obiectiva, formaliter respondet primo moventi simpliciter, quod est intellectus; et ideo primo et formaliter attingitur per actum intellectus; sed voluntati, quae est primum movens secundum quid tantum et sub intellectu

---

[1] S. THOMAS, *IV Sent.*, d. 49, 1, 1, qla. 2 c.
[2] Supra, tom. I, nn. 289-352; 390-434.

primo movente, solum respondet secundario, hoc est, antecedenter et consequenter, quatenus motus per modum agentis primo incipit a voluntate per actum amoris et desiderii et ultimo terminatur in ea per actum fruitionis seu gaudii. Sed ultimus finis quasi secundum quid vel sub fine, qui est beatitudo formalis, directe respondet, per modum obiecti, primo moventi quasi secundum quid, quod est voluntas; unde beatitudo formalis primo et formaliter attingitur, *ut obiectum*, per actum voluntatis, hoc est, per actum amoris concupiscentiae et per actum fruitionis, ut paulo supra dictum est dum responderemus obiectioni praecedenti [1]. Sed hoc ipsum demonstrat talem beatitudinem non posse essentialiter consistere in actu voluntatis. Iure ergo S. Thomas scribit: «primo et per se intellectus movet voluntatem; voluntas enim, in quantum huiusmodi, movetur a suo obiecto, quod est bonum apprehensum: voluntas autem movet intellectum quasi per accidens, in quantum scilicet intelligere ipsum apprehenditur ut bonum, et sic desideratur a voluntate, ex quo sequitur quod intellectus actu intelligit. Et *in hoc ipso* intellectus voluntatem praecedit: numquam enim voluntas desideraret intelligere, nisi prius intellectus ipsum intelligere apprehenderet ut bonum.

Et iterum voluntas movet intellectum ad operandum in actu, per modum quo agens movere dicitur; intellectus autem voluntatem, per modum quo finis movet, nam bonum intellectum est finis voluntatis: agens autem est posterior in movendo quam finis, nam agens non movet nisi propter finem» [2].

112. *Quarta difficultas (ex ipso actu voluntatis secundum se).* Beatitudo formalis hominis est nobilissima seu perfectissima eius operatio. Atqui nobilissima seu perfectissima operatio hominis est dilectio caritativa Dei, quae est actus voluntatis; nam Apostolus appellat caritatem *maiorem* et *excellentiorem* omnibus [3], et concludit: «*super omnia...* cari-

---

[1] Supra, n.º 109.
[2] *III Contra Gent.*, cap. 2, ad 5.
[3] *I Cor.*, 12, 31; 13, 13.

tatem habete, quod est *vinculum perfectionis*»[1]. Ergo beatitudo formalis hominis consistit in actu voluntatis.

113. *Respondetur. Dist. mai.:* beatitudo hominis formalis consistit essentialiter in nobilissima seu perfectissima eius operatione, *simpliciter seu formaliter* nobilissima, hoc est, *in attingendo seu adipiscendo primo* beatitudinem obiectivam, *conc.;* nobilissima *secundum quid tantum*, hoc est, in *movendo* per modum agentis ad beatitudinem obiectivam obtinendam et *in quiescendo* post eam iam adeptam, *nego.*

Contradist. min.: dilectio caritativa Dei est perfectissima seu nobilissima hominis operatio, *secundum quid* tantum seu in *movendo* per modum agentis ad Deum attingendum et in *quiescendo* et gaudendo de Deo *iam attacto et possesso, conc.; simpliciter seu formaliter*, scilicet in attingendo seu possidendo Deum ipsum, qui est beatitudo obiectiva, *nego.*

Et nego consequens et consequentiam.

Perfectio alicuius operationis potest mensurari ex tribus, scilicet ex principio immediate eliciente ipsam, quod est potentia operativa et habitus; ex proprio et formali obiecto, quasi ex termino seu fine eius; et ex modo quo attingit obiectum illud, qui est veluti forma et finis eius immanens.

Comparantes ergo perfectionem visionis facialis Dei ex una parte, et perfectionem amoris caritativi eius prout est in patria ex alia parte, dicendum est visionem facialem Dei esse simpliciter et essentialiter perfectiorem quam amor eius caritativus in patria.

Primo quidem *ex parte principii immediate elicitivi visionis et amoris.* Nam principium immediate elicitivum visionis facialis Dei est intellectus beati elevatus et roboratus habitu luminis gloriae, dum principium immediate elicitivum amoris caritativi in patria est voluntas beati elevata et roborata habitu caritatis consummatae. Atqui *intellectus est perfectior potentia* quam voluntas, *tum* quia est naturaliter prior voluntate et radix eius, «sicut motivum mobili et activum passivo —bonum enim intellectum movet voluntatem—»[2]; *tum* etiam quia intellectus est propinquior ipsi essentiae animae rationalis quam voluntas: constat autem ipsam essentiam animae nobiliorem et spiritualiorem esse quam eius potentiae; ex hoc ergo quod intellectus magis accedit ad nobilissimum quam voluntas, utpote ab eo primo naturaliter resultans, manifeste consequitur eum perfectiorem esse voluntate.

[1] *Coloss.*, 3, 14.

[2] I, 82, 3 ad 2. Cf. 77, 4 et 7.

Similiter etiam *lumen gloriae est perfectior habitus quam caritas.* Sicut enim perfectior est status termini quam status viae, ita etiam perfectior est habitus *proprius* et *specificus* status termini quam habitus *communis* viae et termino. Iam vero lumen gloriae est habitus proprius et exclusivus status termini, dum caritas eadem specie et numero est habitus communis statui termini et statui viae. Ergo lumen gloriae est perfectior habitus quam caritas, etiam consummata.

Est namque considerandum quod habituum supernaturalium habentium idem obiectum formale *quod*, nempe Deum ipsum, est triplex series: quidam proprii status viae, ut fides et spes; quidam, proprii status termini, ut lumen gloriae; quidam, communes utrique statui, ut caritas. Sicut ergo habitus communis utrique statui est essentialiter perfectior habitibus propriis status viae, quia non est de eius ratione imperfectio viae, *licet non sit cum ea incompatibilis;* ita etiam habitus proprius statui termini est essentialiter perfectior habitu communi utrique statui, utpote *essentialiter incompatibilis cum imperfectione status viae.* Iure igitur Caietanus scribit: «lumen gloriae perfectius est caritate; cuius signum est quod non solum non potest esse informe sicut ipsa caritas, *sed non compatitur imperfectionem viae* quam tamen caritatis habitus compatitur»[1].

Haec autem imperfectio viae est potissimum triplex, nempe *distantia* seu *absentia* realis a proprio obiecto; *separatio ab actu secundo* seu a propria operatione, per simplicem cessationem ab actu vel etiam per interruptionem; et *amissibilitas* eius a subiecto. Et sic videmus quod caritas viae est absens seu distans a Deo, neque semper est in actu secundo

[1] Caietanus, in I, 82, 3, n.º 26.

amoris Dei, atque ideo est amissibilis per peccatum: e contra, lumen gloriae est necessario praesens Deo, et semper in actu secundo videndi ipsum, atque ideo omnino inamissibile a beato.

Si ergo perfectio proprii effectus mensuratur secundum perfectionem propriae causae, visio facialis Dei, quae est proprius effectus intellectus et luminis gloriae, est perfectior quam dilectio caritativa Dei, quae est effectus proprius voluntatis et caritatis.

Secundo, ex parte proprii obiecti formalis visionis facialis et amoris caritativi Dei. Quamvis enim idem sit obiectum formale *terminativum* utriusque, nempe ipse Deus prout est in se unus in natura et trinus in personis, tamen obiectum formale *motivum* visionis est prius et purius et altius quam obiectum *motivum* amoris caritativi patriae: nam obiectum *motivum* visionis est pure divinum et increatum, nempe ipsa nuda beatitudo obiectiva; dum obiectum *motivum* amoris non est pure divinum et increatum, sed necessario connotat aliquod creatum, nempe ipsam visionem facialem, quia Deus non amatur amore caritativo beatifico *nisi visus*. Optime ergo scribit Godofridus de Fontibus quod «perfectius est esse perfectum cognitione Dei et ipso Deo secundum quod cognitus, quam esse perfectum dilectione huius cognitionis et ipsius cogniti secundum quod cognitum est» [1]; et hoc ideo, quia «perfectior est actus intellectus quo Deus videtur, quam actus voluntatis quo complacet videnti in hac visione et in viso ut visus est, et quo vult se esse perfectum tali actu visionis, et vult habere praesens obiectum et illud esse et conservari in sua entitate et perfectione propter perfectionem actus videndi quem causat» [2].

Tertio, ex parte modi quo Deus ipse attingitur actu visionis facialis et actu amoris beatifici. Modus enim attingendi proprium obiectum per actum est secundum proprium modum causae illius actus, ut patet ex terminis. Atqui modus causae proprius visionis facialis Dei est perfectior et intimior quam

[1] Godofridus de Fontibus, *Quodlib. VI*, q. 10, ed. cit., p. 194.
[2] Godofridus de Fontibus, *op. et loc. cit.*, p. 199.

modus causae proprius amoris caritativi beatifici. Nam modus proprius visionis est modus causae *formalis*, dum modus proprius amoris est modus causae *efficientis*, quia talis est modus causae visionis et amoris in attingendo proprium obiectum qualis est modus causae intellectus et voluntatis in movendo seu operando: constat autem causam formalem esse intimiorem et perfectiorem causa eficienti. Prius ergo et intimius et perfectius attingit Deum actus visionis facialis quam actus amoris beatifici.

Amor quidem movet et ultimo disponit ad visionem in genere causae dispositivae et, posita visione, quiescit in ea et in Deo viso, sed eius perfectio in attingendo Deum non est essentialis seu specifica, sed solum accidentalis et consecutiva, ut complentis et consummantis specificam [1]. Quo in sensu S. Thomas dixit quod «per affectum homo *perfectius* [perfectione postspecifica ideoque accidentali] Deo coniungitur quam per intellectum, *in quantum* coniunctio quae est per affectum *supervenit perfectae coniunctioni* [perfectione specifica seu essentiali] quae est per intellectum, *perficiens et decorans* eam; sed tamen oportet quod *prima* [et *essentialis*] coniunctio sit *semper* per intellectum» [2].

Id quod Capreolus optime expressit, dicens: «intellectus prius natura et causalitate attingit in Deo rationem boni et finis et obiecti beatifici quam voluntas; immo voluntas per actum suum talia non attingeret, nisi quia prius attincta sunt per intellectum et ostensa voluntati» [3].

Et hac de causa voluntas beati prius et principalius vult visionem Dei quam quemcumque actum suum, ut rite animadvertit idem Capreolus: «voluntas plus et principalius vult actum intellectus, qui est visio Dei, quam quemcumque actum proprium; quia visio Dei est eius principale obiectum post Deum: plus autem diligit quaelibet potentia principale obiectum suum quam actum suum, quia actus non habet

[1] *III Contra Gent.*, cap. 26, ad 2.
[2] *IV Sent.*, d. 49, 1, 1, qla. 2 ad 5.
[3] Capreolus, O. P., in *IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 3, § 1, I, ad primum arg. Scoti, ed. cit., t. VII, p. 153 a.

bonitatem nec appetibilitatem nec perfectivitatem nisi ex obiecto, loquendo de obiecto principali voluntatis, quod est ultimus finis»[1].

Et inde manet soluta redargutio Guilelmi de la Mare, quam supra referebamus[2]; non enim est eadem proportio perfectionis inter actum fidei et actum caritatis in via, et inter actum visionis et actum caritatis in patria. Sed actus visionis se habet in bonitate et perfectione ad actum caritatis patriae, sicut actus prudentiae ad actum iustitiae in virtutibus moralibus; nam actus visionis simul habet, licet non ex aequo, summam perfectionem speculationis et summam perfectionem praxeos seu directionis voluntatis, ut Sectione sequenti, cap. 1, a. 1, patebit.

114. *Quinta difficultas (ex auctoritate S. Augustini).* S. Augustinus saepe describit beatitudinem et beatum per operationes voluntatis, scilicet per amorem et gaudium seu fruitionem summi boni. Ait enim: «omnes... *ipsum gaudium*, vitam beatam vocant»[3]; «et *ipsa est* beata vita *gaudere* ad te, de te, propter te; *ipsa est et non est altera*»[4]; «beata quippe vita est *gaudium* de Veritate: hoc est enim *gaudium* de Te, qui Veritas est»[5]. Et alibi: «ecce, inquit, tibi est ipsa Veritas; *amplectere* illam, si potes, et *fruere* illa, et *delectare* in Domino, et dabit tibi petitiones cordis tui... Et nos in *amplexu* Veritatis *beatos* esse dubitabimus?...; et nos negabimus *beatos* esse, *cum irrigamur pascimurque* Veritate?»[6]. «Immo

---

[1] CAPREOLUS, *op. et loc. cit.*, ad tertium arg. Scoti, p. 155 a. Similia dixerat GODOFRIDUS DE FONTIBUS, *Quodlib. VI*, q. 10, ed. cit., p. 193; et sat clare indicaverat ipse S. THOMAS: «ipsum verum est quoddam bonum, secundum quod intellectus res quaedam est et verum finis ipsius; et *inter alios fines, iste finis est excellentior*, sicut intellectus inter alias potentias» (I, 82, 3 ad 1). Videatur etiam IOANNES A S. THOMA, O. P., *Cursus Philosophicus*, Phil. Naturalis, III P., q. 12, a. 5, ed. cit., t. III, pp. 406-407; *Cursus Theol.*, in I-II, disp. II, a. 3, n.º 60, ed. cit., p. 120 a; a. 4, nn. 31 et 33, pp. 116 b, 117 a.

[2] Supra, n.º 109.

[3] S AUGUSTINUS, *Confessiones*, lib. X, cap. 21, n.º 31, ML. 32, 793.

[4] S. AUGUSTINUS, *Confessiones*, lib. X, cap. 22, n.º 32, ML. 32, 793.

[5] S. AUGUSTINUS, *Confessiones*, lib. X, cap. 23, n.º 33, ML. 32, 793.

[6] S. AUGUSTINUS, *De libero arbitrio*, lib. II, cap. 13, n.º 35, ML. 32, 1.260.

vero, quoniam in veritate cognoscitur et tenetur summum bonum eaque veritas sapientia est, cernamus in ea teneamusque summum bonum *eoque perfruamur: beatus* est quippe *qui fruitur summo bono*»[1]. «Atqui *hoc ipsum gaudium*, quod huius boni adeptione gignitur, *cum tranquille et quiete atque constanter* erigit animum, *beata dicitur vita;* nisi tu putas aliud esse *beate vivere* quam *veris bonis certissime gaudere*. E. *Ita sentio*»[2]. Et iterum: «Deum non vides; *ama*, et *habes*... Clamat nobis: *amate* me et *habebitis* me»[3]: «*beatus* igitur non est nisi qui et habet omnia quae *vult* et nihil *vult* male»[4]. «*Propinquat beato*, qui bene *vult* quaecumque *vult*, et quae adeptus cum fuerit, beatus erit...: *bona beatum faciunt*..., quorum bonorum habet aliquid iam, eam *ipsam scilicet bonam voluntatem*»[5]. Ac similia repetit multis aliis locis. Ergo, iuxta S. Augustinum, beatitudo formalis hominis consistit essentialiter in actu voluntatis

115. *Respondetur tripliciter.*

Primo, S. Augustinum non sibi possuisse quaestionem de ipsa essentia beatitudinis formalis, an scilicet consistat in actu voluntatis vel in actu intellectus, et consequenter non potuisse huic quaestioni dare responsum. Quaerere ergo in operibus Augustini solutionem pro actu intellectus vel pro actu voluntatis vel pro utroque simul, est velle in eis mettere quod ipse non seminavit.

Secundo, eundem Augustinum multa similia verba scripsisse pro actu intellectus. «Una tibi et *tota virtus*, inquit, est *amare quod videas, et summa felicitas habere quod amas*», hoc est, *videre* quod amas[6]. «Et ideo non amandum est quod moventi et fruenti amori auferri potest: cuius ergo rei amor amandus est nisi eius quod *non potest deesse dum amatur*?;

---

[1] S. AUGUSTINUS, *De libero arbitrio*, lib. II, cap. 13, n.º 36, ML. 32, 1.260.

[2] S. AUGUSTINUS, *De libero arbitrio*, lib. II, cap. 13, n.º 29, ML. 32, 1.237.

[3] S. AUGUSTINUS, *Sermo 34 de Scripturis*, cap. 3, n.º 5, ML. 38, 211.

[4] S. AUGUSTINUS, *De Trinitate*, lib. XIII, cap. 5, n.º 8, ML. 42, 1.020.

[5] S. AUGUSTINUS, *De Trinitate*, lib. X, cap. 6, n.º 9, ML. 42, 1.020.

[6] S. AUGUSTINUS, *De Genesi ad litteram*, lib. XII, cap. 26, n.º 54, ML. 34, 476.

id autem est quod *nihil est aliud habere quam nosse»* [1]; «nemo igitur *beatam vitam novit, et miser est;* quoniam, si amanda est sicuti est, *hoc est eam nosse quod habere*. Quae cum ita sint, quid est aliud beate vivere, nisi aeternum aliquid *cognoscendo habere*? Æternum est enim de quo solo recte fiditur, quod amanti auferri non potest; idque ipsum est quod *nihil sit aliud habere quam nosse»* [2]. «Quod autem *intellectu capitur, intus apud animum est; nec id habere quidquam est aliud quam videre»* [3].

Alibi etiam vitam aeternam appellat *videre Deum in forma Dei:* «ecce vitam aeternam nominavit. Numquid hoc nobis dixit quia ibi videbimus et cognoscemus Patrem et Filium? Quid si vivemus in aeternum, sed illum Patrem et Filium non videbimus? Audi alio loco ubi vitam aeternam nominavit, et *expressit quid sid vita aeterna.* Noli timere, non te fallo; non sine causa promisi dilectoribus meis dicens: qui habet mandata mea et servat ea, ille est qui diligit me; et qui me diligit, diligitur a Patre meo et ego diligam eum, *et ostendam meipsum illi* (IOAN., XIV, 21)... Respondet: *demonstrabo ei meipsum in forma Dei.* Videtis modo formam servi: non te fraudabo, o homo fidelis, crede quia *videbis.* Amas, et non vides: amor ipse non te perducet *ut videas?* Ama, persevera in amando; non fraudabo, inquit, amorem tuum, qui mundavi cor tuum. *Ut quid enim mundavi cor tuum, nisi ut Deus a te possit videri?* Beati enim mundo corde,

---

[1] S. AUGUSTINUS, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, q. 35, n.º 1 ML. 40, 24. Quod si in *Retractationibus* postea dixit se non satis approbare illam propositionem: «id esse amandum, quod nihil est aliud habere quam nosse», hoc intelligit de imperfecta cognitione qua non cognoscitur ut cognoscendum est. Unde statim subdit de alia propositione explicativa praecedentis: «'nemo igitur beatam vitam novit, et miser est', *novit*, dixi, *quomodo noscenda est»*, hoc est, *perfecta et intuitiva visione* (*Retractationes*, lib. I, cap. 26, ML. 32, 625). Et propter hoc, *in eodem libro*, loquens de sua opella *De beata vita*, approbat de novo quae ibi dixerat, scribens: «in quo libro constitit inter nos, qui simul quaerebamus, *non esse beatam vitam nisi perfectam cognitionem Dei»* (*Retractationes*, lib. I, cap. 2, ML. 32, 588).

[2] S. AUGUSTINUS, *Liber de diversis quaestionibus octoginta tribus*, q. 33, nn. 1-2, ML. 40, 24.

[3] S. AUGUSTINUS, *De utilitate credendi*, cap. 13, n.º 28, ML. 42, 85.

quia ipsi Deum videbunt (MT., V, 8). Sed, inquit servus tanquam cum Domino disputans, non expresisti cum dixisti: ibunt iusti in vitam aeternam: non dixisti: *ibunt ut videant me in forma Dei*, videant Patrem cui aequalis sum. Alibi attende quod dixit (IOAN., XVII, 3): *haec est* autem *vita aeterna*, ut *cognoscant te* unum Deum verum, et quem misisti Iesum Christum» [1].

Et postea: «*diligam eum;* ad quod sequitur: *et manifestabo ei meipsum.* Diligam et manifestabo, idest *ad hoc diligam, ut manifestem. Nunc* autem *ad hoc dilexit, ut credamus* et mandatum fidei teneamus; *tunc ad hoc diliget, ut videamus, et ipsam visionem, mercedem fidei* capiamus. Quia et nos *nunc* diligimus, *credendo* quod videbimus; *tunc* autem *diligemus, videndo quod credimus»* [2]. «Porro, si *cognitio Dei est vita aeterna*, tanto magis vivere tendimus quanto magis in hac cognitione proficimus. Non autem moriemur in vita aeterna; *tunc* ergo Dei cognitio *perfecta* erit, quando nulla mors erit; summa *tunc* Dei clarificatio, quia summa gloria... Propter quod scriptum est: *beati* qui habitant in domo tua, Domine, *in saecula saeculorum laudabunt te* (Psalm. 83, 5). *Ibi erit Dei sine fine laudatio, ubi erit Dei plena cognitio:* et *quia plena cognitio, ideo summa clarificatio vel glorificatio»* [3].

Prosequitur ulterius: «cum Patri Deo dicebat: *quos dedisti mihi, volo ut ubi ego sum, et ipsi sint mecum* (Ioan., XVII, 24), *de specie illa dicebat omnino, in qua videbimus eum sicuti est»* [4]. «*Quid est enim eum cognoscere nisi vita aeterna»* [5].

Quae visio erit *praemium essentiale:* «interpretatur autem Israel, *videns Deum; quod erit in fine praemium omnium sanctorum»* [6]. Imno et *tota merces:* «ostendam illi *salutare meum* (Psalm. 90, 16)... Quando erit *species*? Quando *videbimus*

---

[1] S. AUGUSTINUS, *Tractatus XXI in Ioannem*, n.º 15, ML. 35, 1.572-1.573.

[2] S. AUGUSTINUS, *Tractatus LXXV in Ioannem*, n.º 5, col. 1.830.

[3] S. AUGUSTINUS, *Tractatus CV in Ioannem*, n.º 3, col. 1.905.

[4] S. AUGUSTINUS, *Tractatus CXI in Ioannem*, n.º 2 in fine, col. 1.927.

[5] S. AUGUSTINUS, *Tractatus CXI in Ioannem*, n.º 5, col. 1.929.

[6] S. AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, lib. XVI, cap. 39, ML. 41, 518.

facie ad faciem, quod dicit Apostolus *(I Cor.*, XIII, 12); quod nobis promittit Deus in *magno praemio omnium laborum nostrorum. Quidquid laboras, ad hoc laboras, ut videas.* Nescio quid *magnum* est quod *visuri* sumus, quando *tota merces nostra visio est;* et ipsum *magnum visum*, hoc est, *Dominus noster Iesus Christus.* Ipse, qui humilis visus est, *ipse videbitur magnus et laetificabit nos*, quomodo videtur modo ab angelis: in principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum» [1]. «*Et in eius visione tota merces* promittitur dilectionis et desiderii nostri» [2].

Quin etiam et *amorem ordinat ad visionem*, hoc est, actum voluntatis ad actum intellectus: «nullum aliud canticum nos docet Deus, nisi fidei, spei et caritatis; ut fides nostra firma sit in ipso quamdiu non illum videmus, *ut gaudeamus cum viderimus*, et fidei nostrae succedat species lucis eius, ubi iam non nobis dicetur: crede quod non vides, sed: *gaude quia vides.* Spes etiam nostra incommutabilis sit et figatur in illo et non nutet et fluctuet, non agitetur, sicut ipse Deus in quo figitur non potest agitari: *spes* enim *modo* vocatur: *tunc* non *spes*, sed *res* erit. *Tamdiu* enim vocatur *spes*, *quamdiu* non *videtur* quod speratur, dicente Apostolo *(Rom.*, VIII, 24-25); spes autem quae *videtur* non est spes; quod enim *videt* quis, quid sperat... Quod *non videmus, speramus... Amet quem non videt, ut amplectatur cum viderit»* [3].

Postremo, ut multa alia praeteream, expresse distinguit *prosecutionem* beatitudinis, quam tribuit amori, et *consecutionem* eius, quam visioni tribuit, et in hac consecutione ponit essentiam beatitudinis: «*secutio* igitur Dei, *beatitatis appetitus* est; *consecutio* autem, *ipsa beatitas.* At eum *sequimur* diligendo; consequimur vero, non cum hoc omnino efficimur quod est ipse, sed ei proximi, eumque *mirifico et intelligibili modo contingentes eiusque veritate* et sanctitate *penitus illus-*

---

[1] S. Augustinus, *Enarratio in Psalmum XC*, sermo II, n.º 13, ML. 37, 1.169-1.170.

[2] S. Augustinus, *De Trinitate*, lib. I, cap. 9, n.º 18, ML. 42, 833.

[3] S. Augustinus, *Enarratio in Psalmum XCI*, n.º 1, ML. 37, 1.171.

trati atque comprehensi: ille namque *ipsum lumen* est, nobis autem ab eodem *illuminari* licet» [1].

Nihil ergo mirum, si quidam critici moderni in volutandis operibus S. Augustini versatissimi, ut C. Boyer, S. I. [2], et F. Cayré, A. A. [3] —aliis tamen reclamantibus, ut S. Gilson [4]—, opinentur Augustinum posuisse beatitudinem formalem hominis in actu intellectus.

S. Thomas ipse persuasus erat se in hac re Augustinum sequi, ut patet ex verbis eius quae adducit tum in hoc articulo, tum praesertim in Quodlibeto VIII, q. 9, a. 19, obi. 1 et 3, quas concedit. Et thomistae solent eum in hoc sensu defendere contra scotistarum impugnationes. Qua in re eminere videtur Ioannes a S. Thoma, qui ait: «sententia D. Thomae... mihi videtur *expressa Augustini*», «quam *unice* sectatus est D. Thomas», «qui et eam *ex Augustino hausit*» [5].

Quidquid tamen de hoc sit, S. Doctor facile respondet verbis sibi obiectis ex *De Trinitate*, dicendo quod ad beatitudinem formalem requiruntur tria: *primo*, bona voluntas, hoc est, omnia bene velle; *secundo*, exclusio malae voluntatis, idest nihil male velle; *tertio*, *habere* omnia quae vult bene. Exclusio malae voluntatis requiritur per modum dispositionis negativae; bona voluntas, per modum *dispositionis positivae;* sed *ipsa essentia* beatitudinis consistit in *habendo* omnia bona quae vult bene: *habet* autem homo *per actum intellectus*, non per actum voluntatis. Quam responsionem uno verbo contraxit Medina, dicens: «vita beata non est amare quod habes, sed habere quod amas» [6].

---

[1] S. Augustinus, *De moribus ecclesiae catholicae*, cap. XI, n.º 18, ML. 32, 1.319.

[2] C. Boyer, S. I., *L'idée de vérité dans la philosophie de Saint Augustin*, chap. 5, pp. 221-229, Paris, 1920.

[3] F. Cayré, A. A., *La contemplation augustinienne*, Paris, 1927.

[4] Et. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, chap. 1, pp. 1-11, Paris, 1929.

[5] Ioannes a S. Thoma, O. P., *Cursus theol.*, in I-II, disp. 2, a. 3, nn. 21, 25-27, ed. cit., pp. 100 a. 101.

[6] B. de Medina, O. P., in I-II, 3, 4, § Deinde haec sententia D. Thomae est valde consentanea sanctis Patribus, praecipue D. Augustino, ed. cit., p. 48 b.

Tertio, respondetur quod, etiam data, immo et concessa obiectione, non inde sequitur falsitas sententiae S. Thomae. Nam auctoritas unius Patris, etiam Augustini, maxime quando agitur de re non directe ad fidem pertinente, non sufficit ad stabiliendam aliquam doctrinam theologicam, dicente ipso Augustino: «ego autem fateor caritati tuae, solis eis Scripturarum libris, qui iam canonici appellantur, didici hunc timorem honoremque deferre, ut nullum eorum auctorem scribendo aliquid errase firmissime credam...; *alios autem ita lego, ut quantalibet sanctitate doctrinaque praepolleant, non ideo verum putem quia ipsi ita senserunt, sed quia mihi vel per illos auctores canonicos, vel probabili ratione, quod a vero non abhorreat, persuadere potuerunt*» [1].

Constat ergo ex omnibus hucusque dictis beatitudinem formalem, quantum se tenet ex parte potentiae, essentialiter consistere in actu intellectus et quidem solo.

Sed quia intellectus humanus distinguitur in agentem et possibilem sicut in duas potentias essentialiter differentes [2], tandem pulsat animum quaestio utrius intellectus essentialiter sit operatio beatifica hominis.

Art. 2. — Num beatitudo formalis hominis sit actus intellectus agentis vel intellectus possibilis

§ I

DIVERSAE THEOLOGORUM SENTENTIAE

116. Qua in re S. Albertus Magnus videtur primas partes tribuere intellectui agenti. Sic enim scribit: «ibi enim [in patria] incircumscriptum lumen deitatis quod est Deus ipse, *unitur intellectui agenti*, et sic effunditur substantialiter super

[1] S. AUGUSTINUS, *Epist.* 82 *ad Hieronymum*, cap. 1, n.º 3, ML. 33, 277.
[2] I, 54, 4; 79, 3, 7.

totam animam et implet eam; et hoc modo anima plena erit ipso Deo, qui est sua beatitudo» [1].

Praesertim vero hanc sententiam data opera defendit Theodoricus Teutonicus de Vriberg sive de Freiberg, O. P. (c. 1250-1310) in gemino tractatu *De visione beatifica* et *De intellectu et intelligibili*. Ad plenum imbutus doctrina Procli, rerum processionem ab Uno Primo et Maximo, quod Deus est, explicare contendit per successivas emanationes; quarum prima, quae est Intelligentia Agens, fluit ab eo per emanationem creatricem; ceterae autem posteriores res, mediante illa prima per simplicem emanationem, quam ipse passim transfusionem, ebullitionem, profluxum et redundantiam appellat.

Volens tamen Aristotelem et S. Augustinum cum Proclo concordare, intellectum agentem nostrum pertinere asserit ad genus Intelligentiae Agentis; sicut et ad intellectum agentem reducit abditum mentis et abstrusiorem profunditatem animae de quibus saepe loquitur S. Augustinus.

«Duplex, inquit, est genus intellectuum: unum quo sunt intellectus per essentiam in actu, nullo modo in potentia passiva, nec secundum potentiam essentialem, nec secundum potentiam accidentalem...; et isti intellectus substantiae sunt alicuius accidentis nullo modo receptibiles, et de isto genere sunt illae intellectuales substantiae quas philosophi Intelligentias vocant... Ad istud genus Intellectuum pertinet intellectus agens noster qui, ad similitudinem illarum Substantiarum separatarum, nullo modo est in potentia passiva secundum modum illarum Substantiarum, et est substantia, nulli accidenti substratus vel substernibilis, *sed quidquid est in eo pura substantia sua est*» [2].

Et alibi: «abditum mentis, secundum Augustinum, quod est intellectus agens in sua essentia, est *vera substantia*»;

[1] S. ALBERTUS MAGNUS, O. P., in *IV Sent.*, d. 49, a. 5 ad 1 et 2, ed. cit., t. 30, p. 670 b.
[2] *Tractatus de intellectu et intelligibili*, I P., cap. 7, p. 128², ed. E. KREBS, *Meister Dietrich* (Theodoricus Teutonicus de Vriberg): *sein leben, sein werke, sein wissenschaft*, BGPHM., Bd. V, heft 5-6, Münster i. Westf., 1906.

quia pertinet ad imaginem Dei, et «ratio imaginis consistit in conformitate _substantiae:_ igitur id quod formaliter est imago Dei in nobis, est _substantia»_ _(De visione beatifica, op. cit.,_ pp. 71*, 72*).

Sunt autem _tria_ in quibus conveniunt Intelligentia Agens et intellectus agens. _Primo, esse per essentiam in ipso actu intelligendi et nullo modo in potentia passiva (De intellectu et intelligibili,_ I P., cap. 7, p. 128*): «abditum mentis, quod est intellectus agens, _semper stat in lumine actualis Intelligentiae et semper actu intelligit» (De visione beatifica,_ p. 72*).

Secundo, procedere a Deo pure intellectualiter in omnimoda conformitate ad ipsum: intellectus agens «procedit in esse a Deo ut imago eius, cuius ratio consistit in cognoscendo ipsum eo modo cognitionis qui est proxima et immediata unio sui ad Deum; ista autem approximatio attenditur secundum intrinsecum substantiale rei, et ideo proprie dicitur imago: omnis autem alia approximatio, quae est secundum aliquam formam inditam, est secundum aliquid extrinsecum rei, in quo potius attenditur quaedam similitudo quam imago propria» _(ibid.,_ II P., cap. 32, p. 163*). «Procedere autem in quantum est imago, est procedere cognoscendo eum a quo procedit, ita quod talis cognitio sit ipsa processio et acceptio suae essentiae» _(Ibid.,_ cap. 34, p. 164*): «_procedere enim sic a ratione est procedere intellectum intellectualiter in omnimoda conformitate ad eum intellectum a quo procedit;_ et sic procedit in similitudinem substantiae seu essentiae producentis, non solum in similitudinem formae idealis vel exemplaris in ipso», sicut procedunt aliae res naturales _(ibid.,_ cap. 35, p. 166*).

Tertio, esse cognoscitivum suiipsius et omnium aliorum per suam essentiam: «ratio autem a qua procedit intellectus per essentiam in actu eo modo sicut dictum est, non est ita determinati generis seu respectus, sed gerit in se similitudinem totius entis in quantum ens et suo ambitu respicit universitatem rerum, sicut et suum principium unde procedit; procedit enim a ratione divina prout est ratio universitatis entium, et hoc est essentia eius intellectus sic procedentis» _(De intellectu et intelligibili,_ II P., cap. 36, p. 167*).

Nam et «omnis intellectus, in quantum intellectus, est similitudo totius entis sive entis in quantum ens, et hoc per suam essentiam» _(ibid.,_ cap. 1, p. 133*. Cf. etiam _De visione beatifica,_ pp. 73-74*). Unde «_intellectus per essentiam et semper in actu, qualis est intellectus agens, sicut seipsum sic omnia alia intelligit per suam essentiam eodem modo quo se intelligit et eadem simplici intellectione_... Cum enim ipse per suam essentiam est exemplar totius entis in eo quod ens et secundum hoc sit intellectualiter totum ens, manifestum est quod, _intelligendo seipsum per essentiam suam ,eodem modo et eadem simplici intellectione intelligit totum ens;_ sicut suo modo, scilicet divino, se habet in Deo, videlicet quod intelligendo se intelligit omnia» _(De visione beatifica,_ p. 74*).

At insuper _est proprium intellectus nostri agentis, primo_ quidem _esse principium causale intrinsecum intellectus possibilis et ipsius substantiae animae, ad quae se habet sicut cor in animali (De intellectu et intelligibili,_ I. P., cap. 12, p. 133*). Quod quidem ostendere conatur hac ratione: «manifestum est quod vivum a non vivo differt in habendo in se principium sui motus, alioquin non dicerentur res animatae magis vivere quam inanimatae; est autem summa vita animae potentialis vivere secundum intellectum et intellectualiter: ergo oportet in se habere huiusmodi vitae principium quod non est aliud quam intellectus agens, quam necessarium est intraneum esse animae rationali. Sed anima rationalis debet dici vivere secundum operationem intellectualem intellectus possibilis, ista autem intraneitas non est nisi identitas substantialis; intraneitas enim ista importat mutuum respectum eorum quorum unum est in alio, qui respectus talis naturae est quod impossibile est quod ex una parte istorum respectivorum terminentur ad substantiam sive essentiam substantiae, ex alia parte fundentur super aliquod accidens. Agitur autem hic de intraneitate intellectus agentis, quae competit sibi per essentiam suam. Ergo ex alia parte, scilicet ex parte animae, in qua ponitur intellectus agens tanquam intraneum principium vitae intellectualis, etiam attendetur secundum essentiam. Sed ea quae sunt sic intra invicem, scilicet unum in alio essentialiter, sunt idem per essentiam. Ergo _intelle-_

ctus agens est idem essentialiter cum essentia animae. Quod necessarium est contingere aliquo trium modorum qui supra inducti sunt ex Proclo: *aut* enim sunt idem essentialiter, sic quod essentia unius eorum secundum univocationem sit essentia alterius, quod constat non esse in proposito, quod ita sunt iuncta ad invicem quod sunt una essentia; *aut* intellectus agens est idem cum essentia animae per participationem, ut videlicet essentiam suam participet ex ipsa anima, quod etiam est impossibile, quia quidquid tale est, eminentiori modo et nobiliori est in suo principio quam in seipso, quod non invenitur in proposito; ergo intellectus agens est idem cum essentia animae nec per univocam essentiam, ut dictum est, nec est idem per participationem: ergo relinquitur solum «*tertius modus, qui est per causam*» (*op. cit.*, II P., cap. 7, p. 140*).

«Relinquitur ergo quod intellectus agens noster est principium causale essentiae animae, et sic est principium quod *ipse est idem secundum causam et intraneus ipsi animae sicut cor in animali*» (*ibid.*, cap. 8, p. 141*).

Non tamen omnino eodem modo sicut cor respectu animalis, quia cor non est idem per essentiam cum animali, cum non sit ipsa essentia animalis (cap. 9, p. 142), sed maxime hac comparatione, quia «sicut cor virtute continet et praehabet omnia membra, quibus ipsum est generationis principium sub ordine principalis agentis, sic intellectus agens non solum virtute et potestate praecontinet essentiam animae secundum causam praehabens eam in se nobiliori modo et exsistens ei principium causale, sub ordine tamen principalis agentis producentis ipsum et essentiam animae simul» (cap. 10, p. 143).

«Patet igitur ex praemissis quod *intellectus agens est principium causale intrinsecum in anima, non solum quantum ad operationes eius intellectuales, sed etiam quantum ad essentiam animae sicut cor in animali*, sub ordine superioris et principalis agentis, medio modo se habens inter agens simpliciter et formam, participans hinc inde proprietatem utriusque» (cap. 12, p. 144. Cf. cap. 31, p. 165).

Dein, esse id quo homo formaliter dicitur imago Dei et vere deiformis: «ipse [= *intellectus agens*] est *illud deiforme quo Deus insignificat creaturam rationalem ut ipsa sit ad imaginem suam*, sicut scriptum est in Genesi I, quod fecit Deus hominem ad imaginem et similitudinem suam: *ad imaginem, inquit, quantum ad intellectum agentem;* ad similitudinem autem quoad ea quae pertinent ad intellectum possibilem» (*De intellectu et intelligibili*, II P., cap. 31, p. 162*). Et ideo «in isto intellectu expressa est principaliter similitudo et imago Dei» (*De visione beatifica*, p. 74*).

Tertio, «*esse nobilissimum et supremum quod Deus in natura nostra plantivit*» (*De intellectu et intelligibili*, II P., cap. 31, p. 162*). Unde non habet plures operationes neque procedit discurrendo sicut intellectus possibilis, sed unam eandemque: «et ideo *non variatur eius cognitio de una re in aliam; sed uno intuitu cognoscendo suum principium et sic procedendo ad esse, cognoscit totam universitatem entium, et ex hac ratione etiam specialiter potest procedere a Deo ut imago eius perfecta*» (*ibid.*, cap. 36, p. 167*). Et hac de causa, «quamvis tria praedicta attendimus in cognitione intellectus agentis, scilicet suum principium a quo intelligendo procedit, et suam propriam essentiam, et tertio universitatem rerum, hoc tamen non facit tres intellectiones, sed unam solum, sicut etiam suum principium a quo procedit uno solo actu cognitionis intelligit se et alia. Et sicut colligitur ex pluribus propositionibus libri *De Causis*, quaelibet intelligentia intelligit quod est supra se, hoc est, causam suam, stat etiam fixa cognoscendo rediens super essentiam suam reditione completa, intelligit etiam quod est sub ea causatum suum, non tribus intellectionibus sed *uno simplici actu* intellectionis, in quo tamen principalissimum est in ratione obiecti intelligere causam suam sive principium a quo procedit, quia includit alia duo quae intelliguntur in ipso principio secundum modum principii; sicut et ipsum principium intelligendo se intelligit etiam alia secundum modum et rationem suae essentiae, ita dicendum est de intellectu agente quantum ad principale obiectum suae cognitionis quod est suum principium per essentiam» (*ibid.*, cap. 38, pp. 168-169*. Cf. cap. 40, pp. 169-170; cap. 42, p. 171*).

Ex quibus omnibus concludit quod «ipse intellectus agens est illud beatificum principium quo informati, idest quando erit forma nobis, sumus beati per unionem nostri ad Deum per immediatam beatificam contemplationem qua videbimus Deum per essentiam; quia non est verisimile quod nobilissimum illud et supremum quod Deus in natura nostra plantavit, vacet in illa beatifica visione: immo *sicut est summum in nobis secundum naturam, ita etiam sit principale in actu beatificante qui consistit in visione Dei per essentiam» (De intellectu et intelligibili*, II P., cap. 31, p. 162*).

Etenim «summendum est hoc generaliter, quod ens quodcumque quod quantum ad summum gradum suae perfectionis in Deum immediate reducitur secundum participationem divinarum bonitatum, necesse est hoc fieri secundum suae substantiae supremum quod Deus in natura sua plantavit». Et hoc est intellectus agens, quia «intellectus agens incomparabiliter praeeminet et gradu suae entitatis excedit intellectum possibilem, et ipse est illud supremum quod Deus in natura nostra plantavit; et ideo, ut praemissum est, *secundum ipsum immediatam approximationem ad Deum sortimur in illa beata visione» (De visione beatifica*, p. 71*)[1].

Hic autem excessus intellectus agentis prae intellectu possibili manifestatur ex diverso modo procedendi utriusque a Deo et ex diverso modo quo se in Deum convertunt. Nam intellectus agens procedit immediate a Deo per emanationem creatricem, et in ipsum Deum immediate convertitur intelligendo ipsum ut principium sui: at vero intellectus possibilis non procedit immediate a Deo, sed mediante intellectu agente per simplicem emanationem; et in ipsum Deum convertitur mediante operatione intellectus agentis et speciebus intelligibilibus ex tali operatione defluxis. Quo fit, ut intellectus agens sit natus uniri immediate ipsi divinae essentiae tamquam formali principio intelligendi, dum intellectus possibilis non est capax nisi unionis mediatae, scilicet media specie intelligibili creata.

---

[1] Hic textus iam pridem editus erat a W. Preger, *Geschichte der deutschen Mystik*, Zweites Buch, IV², t. I, p. 299 nota, Leipzig, 1874.

Sed iuvat exscribere ipsam nebulosissimam expositionem Theodorici. Intellectus agens «procedit a Deo quodam formali defluxu intellectus ex intellectu in quantum huiusmodi... Ut intellectus procedens, suá intellectione qua intelligit suum principium, procedat ab ipso, et ipsum tale principium sit intellectualiter principium a se procedentis, in quantum ab ipso intelligitur» *(ibid.*, p. 75*). Rursus intellectus agens «semper convertitur in Deum ita ut eius emanatio qua intellectualiter emanat per essentiam a suo principio, sit in ipsum principium conversio... eadem simplici intellectione quae est essentia eius...

«Sumpta igitur ratione ex ordine intellectus agentis ad Deum, secundum praedicta concluditur iam primo loco quod *ipse est supremum et ad Deum immediatum principium secundum formam, quo immediate unimur Deo in illa beatifica visione*, et haec est conclusio principalis intenta in hoc tractatu» *(ibid.*, p. 76*).

«Igitur sicut mediante intellectu agente intellectus possibilis intellectualiter procedit in actum et perfectionem suae propriae operationis —in quo et eius essentia constituitur in esse quantum ad actum suum formalem et essentialem qui est species intelligibilis et actualis intellectio eius—, sic eodem processu est conversio in principium primum mediante intellectu agente, quia primo gradu et ordine regulae aeternae et incommutabilis veritas praesentes sunt abdito mentis, secundum Augustinum, quod est intellectus agens, quo mediante fulgent in intellectu possibili, quo et ipse conversus est in primum omnium principium quod est Deus» *(ibid.*, p. 77*).

Ideo «necesse est quod *sicut in praesenti vita se habet suo modo processus et conversio dictorum intellectum in Deum, sic multo amplius et ut ita dicam essentialius se habeat in vita illa dictus ordo, et sic immediata unio ad Deum per intellectum agentem in illa beata visione potius quam per possibilem»* *(ibid.*, p.77*).

Ipse namque intellectus agens est «in actu per essentiam, non per formas et habitus intellectualiter sibi inditos, quia in ipso est radix et fons, immo quoddam pelagus totius

intellectualitatis, eo quod est intellectus, per essentiam». Et ideo, quia «maxime et potissime est homo propter operationem quae est intellectus per essentiam; igitur per ipsam talis intellectus operationem maxime et immediate habet homo uniri Deo in illa beatifica visione» *(ibid.*, pp. 77-78*).

«Hic est ultimus limes et supremus gradus intellectionis ad quem pervenire potest intellectus secundum sibi proprium modum intelligendi, qui est intelligere rem in sua ratione..., ut intelligat primum principium in eo quod quid est. Supremus, inquam, quoad tria: 1.º, quoad obiectum —Deum—; 2.º, quoad rationem dicentem quid est qua ipsun intelligit, quae conficitur ex aliquibus quasi partibus formalibus quae sunt ante totum, secundum modum intelligendi, non tamen ponentibus in numerum cum essentia, ut dictum est, quibus nihil superius est in natura sicut nec aliquid superius est ipsa quidditate divinae essentiae; 3.º, quoad originem huiusmodi rationis in intellectu. Fluit enim a Deo immediate in intellectum tanquam formale principium intelligendi, in quo ipse Deus intelligatur in eo quod quid est.

Inter hunc igitur modum intelligendi primum principium et modum quo intellectus separatus intelligit ipsum non cadit aliquis alius medius, sed nec fingi potest. Ratione igitur talis immediationis in ordine formarum causalium quo formalitas superioris formae determinatur in inferiorem causaliter, necessarium est intellectum separatum qui est intellectus agens uniri nobis mediante intellectu possibili et ipsi intellectui possibili tanquam formam eius, intellectui inquam possibili tanquam facto in actum secundum supremum gradum et ultimum limitem secundum genus huiusmodi intellectionis quo intellegit Deum in eo quod quid est; et secundum hoc per intellectum agentem intelligemus ea intellectione qua ipse intelligit, quae est per suam essentiam, qua semper conversus est in Deum, et in hoc perficitur illa beata visio quae nobis promittitur per scripturam veritatis.» *(ibid.* pp. 80-81*).

«Quamvis autem intelligere aliquid in sua ratione dicente quod quid est secundum se acceptum, quod competit intel-

lectui possibili, sit aliud ab eo intelligere quod est per essentiam quod competit intellectui separato, in hoc tamen concursu duorum saepe dictorum intellectuum quo videtur per essentiam, ille modus intelligendi qui pertinet ad intellectum possibilem *materialiter se habet*, immo ut expressius loquar, *est materia alterius intellectionis quae est propria intellectui agenti, et sic expletur una intellectualis visio qua videtur Deus per essentiam»* *(ibid.*, p. 81*).

Et secundum talem dispositionem intellectus possibilis assignantur gradus visionis. «Actus enim activorum sunt in patiente proportionaliter sicut sit dispositio. Et in hoc attenditur diversus gradus beatitudinis secundum diversum gradum visionis Dei per essentiam» *(ibid.*, p. 82*).

Nimirum intellectus agens «nobis in hac vita non unitur ut forma secundum quod actio eius est essentia eius, sed solum unitur nobis per species intelligibiles, quae sunt actio eius secundum quod actio eius differt ab esse eius...». «Quamvis enim ruditas aliquorum dicat se ignorare saepe dicti intellectus nobilem operationem intelligibilem quae est essentia eius, apud peritos tamen non est huius rei dubitatio, quia omnis operatio nostra intellectualis secundum exteriorem cogitationem quod est secundum intellectum possibilem, fluit ex ipsa interiori saepedicti intellectus agentis essentiali intellectione...» «Sic ergo se habet circa saepe dictos intellectus, videlicet agentem et possibilem, in illa visione ratione sui ordinis et immediationis qualitativi respectus alterius ad alterum, quo uniuntur in una operatione visionis Dei per essentiam, qui est benedictus in saecula» *(ibid.*, p. 82*).

Talis est positio Theodorici de Freiberg, quantum ex verbis eius obscurissimis deduci potest.

Neque ab eis dissentire videtur Petrus Aureolus, O. F. M., si Capreolo fidem facimus [1].

Hanc tamen sententiam mitigavit Godofridus de Fontibus, qui putat intellectum agentem in actu beatifico nullam quidem operationem habere circa obiectum beatitudinis, bene vero circa ipsum hominem beatum, quatenus disponit eius intel-

[1] Capreolus, in *IV Sent.*, d. 49, q. 4, a. 2, § 2, II, ed. cit., t. VII, p. 200.

lectum possibilem sua illustratione ut possit esse susceptivus obiecti beatifici: «respectu visionis divinae essentiae, inquit, non potest habere intellectus agens aliquam operationem circa ipsam essentiam divinam, quia lumen suum est quasi tenebra respectu illius lucis infinitae quae seipsa est actualissima et summe intellectualis: sed circa ipsum intellectum possibilem, qui est nuda potentia respectu cuiuscumque intelligibilis et luminis intellectualis, oportet quod habeat aliquam operationem, quae est ipsum suo lumine naturali dispositive illustrare et informare, ut sit susceptivus cuiuscumque intelligibilis» [1].

§ II

QUAESTIONIS RESOLUTIO

117. *At haec absque ullo solido fundamento dicuntur.*

Primo quidem, quia proprius actus intellectus agentis non est intelligere, sed abstrahere intelligibilia a sensibilibus ut possint intelligi ab intellectu possibili. Atqui beatitudo formalis est essentialiter videre seu intelligere, non mere abstrahere: eo vel magis quod abstractio, atque ideo cognitio per abstractionem repugnat visioni beatificae, quae est essentialiter cognitio omnino immediata et intuitiva, ut definivit Benedictus XII [2]. Ergo beatitudo formalis hominis nequit consistere in actu intellectus agentis.

Unde Capreolus iure scripsit: «ad hanc enim [visionem beatificam] agit intellectus possibilis, et *nullo modo intellectus agens*. Cuius ratio est quia, remoto priori, removetur posterius in essentialiter ordinatis. Constat autem quod primus effectus intellectus agentis animae rationalis est abstrahere species intelligibiles a phantasmatibus, et describere speciem intelligibilem in intellectu possibili. Cum ergo in visione beata nulla talis fiat abstractio, sequitur quod *intellectus agens ad beatificam visionem penitus nihil agat, nec per se, nec per lumen supperadditum*» [1].

———

[1] Godofridus de Fontibus, *Quodlib. V*, q. 9, ed. cit., p. 34.

[2] Benedictus XII, *Constitutio dogmatica «Benedictus Deus»*, Denz, n.º 530.

118. *Secundo*, quia nulla potentia intellectiva creata potest elicere actum beatificum videndi Deum per essentiam nisi elevata per lumen gloriae, quod est habitus quidam supernaturalis [2]. Atqui intellectus agens non est capax habitus neque elevationis, *tum* quia non est in potentia in suo ordine, cum sit facultas mere activa; *tum* etiam quia non habet indeterminationem in operando, cum non habeat nisi unam operationem uno modo exercendam [3]. Unde S. Thomas scribit: «anima intellectiva potest facere omnia intelligibilia per unam naturam luminis quam *in actu* habet *sine hoc quod aliquid ab alio recipiat*, et ideo potentia quae haec efficit est *simpliciter activa* et dicitur *intellectus agens, qui non operatur aliquo habitu mediante*» [4]. Et postea: «similiter etiam *nec intellectus agens* [indiget habitu, utpote] qui habet *determinatam* actionem, scilicet facere intelligibilia in actu, sicut lux facere visibilia in actu» [5].

Iure ergo Capreolus dixit quod «intellectus agens non est intensibilis nec remisibilis; nec virtus eius potest augeri extensive nec intensive, sic quod aliquid sibi addatur vel infundatur: non enim est subiectum alicuius habitus, nec actus primi nec secundi... Virtus autem intellectus possibilis augeri potest, non quidem sic quod essentia eius intendatur, cum sit naturalis potentia animae non suscipiens magis neque minus; sed sic quod sit susceptivus habituum et specierum intelligibilium, quae sunt principia quaedam et rationes agendi una cum ipso intellectu possibili. Et ideo lumen gloriae datur directe propter intellectum possibilem

———

[1] Capreolus, in *IV Sent.*, d. 49, q. 4, a. 3, § 2, II, ad arg. Aureoli, ed. cit., t. VII, p. 213 b.

[2] Conc. Viennense, contra errores Beguardorum et Beguinarum, Denz., n.º 475.

[3] I-II, 49, 4; 50, 4.

[4] *III Sent.*, d. 14, 1, qla. 2 ad 2, ed. cit., n.º 44.

[5] *III Sent.*, d. 23, 1, 1, ed. cit., n.º 22. Cf. etiam *De Verit.*, 15, 2; 16, 1 ad 13; 20, 2 ad 5; *De Virtut. in communi*, 1.

perficiendum, non autem ad perficiendum intellectum agentem, sed supplendum eius defectum» [1].

119. *Tertio*, quia beatitudo formalis hominum et angelorum est *eiusdem speciei atomae*, eo quod filii resurrectionis erunt *aequales angelis* Dei in coelis [2]. Atqui non esset eiusdem speciei atomae, si beatitudo formalis hominis consisteret essentialiter in actu intellectus agentis; quia per intellectum agenten differt homo specie ab angelis, non per intellectum possibilem primo et per se, nam et intellectus angelicus est potentia passiva, maxime in ordine ad supernaturalia. Quapropter Petrus Paludanus recte dixit quod, quia beatitudo supernaturalis «*communis* est hominibus cum angelis.., ideo debet eis convenire secundum illud quod est *commune* eis, puta intellectum *possibilem*» [3]. Ergo beatitudo formalis hominis nequit consistere essentialiter in actu intellectus agentis, sed *unice in actu intellectus possibilis*.

§ III

DIFFICULTATUM ENODATIO

Neque motiva contraria quidquam urgent. Verum quidem est quod, sistendo in linea *potentiae naturalis*, «intellectus agens nobilior est possibili, sicut virtus activa nobilior est quam passiva» [4]; sed intellectus possibilis, ultra potentiam passivam *naturalem*, quae proportionatur potentiae activae intellectus agentis [5], habet potentiam passivam *obedientialem*, quam non potest actuare potentia activa intellectus agentis, sed solus Deus supernaturaliter illuminans illam. Unde S.

[1] Capreolus, in *IV Sent.*, d. 49, q. 4, a. 3, § 2, II, ed. cit., t. VII, p. 214.
[2] Luc., 20, 36; Mtt., 22, 30. Cf. *II Sent.*, d. 9, 8; I, 108, 8.
[3] Petrus Paludanus, O. P., in *IV Sent.*, d. 49, 2, 2, § tertia concl., ed. cit., fol. 233. Vide etiam Ioannem a S. Thoma, O. P., *Cursus theol.*, in I, 12, disp. 12, a. 2, nn. 10-13, ed. Solesm., t. II, pp. 132-135.
[4] *Quaestio disp. De Anima*, 5 ad 10. Cf. *II Sent.*, d. 20, 2, 2 ad 2.
[5] «Potentiae enim passivae naturali proportionatur virtus activa naturalis» *(De Virtut. in communi*, 10 c).

Doctor iterum scribit: «intellectus agens non sufficit per se ad reducendum intellectum possibilem perfecte in actum, cum non sint in eodem determinatae rationes omnium rerum...; et ideo requiritur ad ultimam perfectionem intellectus possibilis quod uniatur aliqualiter illi Agenti in quo sunt rationes omnium rerum, scilicet Deo» [1]. Et alibi: «est enim intellectus noster in potentia *naturali* respectu quorundam intelligibilium, quae scilicet reduci possunt in actum per intellectum agentem, qui est principium innatum nobis, ut per ipsum efficiamur intelligentes in actu. Est autem impossibile nos ultimum finem consequi per hoc quod intellectus noster sic reducatur in actum; nam virtus intellectus agentis est ut phantasmata, quae sunt intelligibilia in potentia, faciat intelligibilia in actu... Phantasmata autem sunt accepta per sensum. Per intellectum igitur agentem intellectus noster in actum reducitur respectu horum intelligibilium tantum in quorum notitiam per sensibilia ipossumus devenire. Impossibile est autem in tali cognitione ultimum finem hominis consistere... Consequimur gitur ultimum finem in hoc quod intellectus noster fiat in actu *aliquo sublimiore Agente* quam sit agens nobis connaturale» [2].

Patet ergo intellectum agentem esse nobiliorem intellectu possibili secundum quid tantum, non simpliciter. Si enim comparentur in *ordine naturali*, intellectus agens excedit possibilem *in sensu formali tantum*, quatenus ille est activus et iste passivus; *non in sensu totali et adaequato*, quatenus scilicet intellectus possibilis iam actuatus per intellectum agentem, ulterius exercet active operationes intelligendi: nam perfectior actus est active intelligere quam active abstrahere species intelligibiles ex phantasmatibus, cum hic actus ordinetur essentialiter ad illum ut ad finem. Itaque intellectus agens est perfectior intellectu possibili *informi*, sed est imperfectior intellectu possibili *formato* speciebus intelligibilibus [3].

[1] *Quaestio disp. De Anima*, 5 ad 9. Cf. ibid., ad 6.
[2] *Comp. theol.*, I P., cap. 104.
[3] Cf. Ioannes a S. Thoma, O. P., *Cursus Philosophicus*, Phil. Naturalis, IV P., q. 2, ed. Reiser, t. III, p. 304 a, 3-13.

Si vero conferantur *in ordine supernaturali*, intellectus possibilis omino superat intellectum agentem; quia *intellectus agens est incapax perfectionis et actus supernaturalis*, cum non possit quidquam recipere; *dum intellectus possibilis est capax perfectionis et actus supernaturalis*, secundum potentiam suam obedientialem, nempe luminis prophetiae et fidei et gloriae [1]. Unde cum beatitudo formalis hominis sit essentialiter supernaturalis, in ea nihil agere potest intellectus agens, sed solus intellectus possibilis. Ruit ergo fundamentum Theodorici de Freiberg.

Neque valet exceptio Godofridi de Fontibus. Non enim est necesse quod intellectus possibilis informetur speciebus intelligibilitus abstractis per intellectum agentem ante quam elevetur per lumen infusum supernaturale; nam pueri baptizati decedentes ante usum rationis non informantur talibus speciebus, et tamen elevantur ad videndum Deum per essentiam, ut docet Benedictus XII [2]. Quod si intellectus possibilis illis speciebus informetur, ut in adultis, haec actuatio et informatio non est dispositio ad lumen prophetiae vel fidei vel gloriae, *cum sit ordinis pure naturalis*. Unde Capreolus recte dixit quod «lumen gloriae supplet defectum intellectus agentis..., non vigorando intellectum agentem, sed dando vigorem intellectui possibili, quem intellectus agens non sufficit dare; et dando lumen ad quod intellectus agens non sufficit, scilicet ad actum primum vel dispositionem ad illum» [3].

---

1 Cf. *Quaest. disp. De Anima*, 5 ad 6; *De Virtut. in communi*, 10 c et ad 10.

2 BENEDICTUS XII, *Const. dogmatica «Benedictus Deus»*, Denz., n.º 530.

3 CAPREOLUS, O. P., in *IV Sent.*, d. 49, q. 4, a. 3, § 2, II, ed. cit., t. VII, pp. 213-214. Godofridum optime confutaverat etiam GONZALVUS HISPANUS, O. F. M., scribens: «si intellectus agens requiritur in patria, aut ergo propter obiectum manifestandum, quod non convenit, quia est divina essentia sui ipsius sufficienter manifestativa; nec propter intellectum possibilem illuminandum, quia posito maiori lumine, frustra est ponere minus ad illuminationem, ut si domus sit sufficienter illuminata lumine solis, frustra accenditur candela ad illuminandum domum: sed divina essentia intima est intellectui beati ad summe illuminandum ipsum, quia est lux verissima illuminans omnem; hominen ergo frustra est ibi ponere intellectum agentem ad illuminandum.

«Et *confirmatur* haec ratio per hoc, quia operatio magis adscribitur potentiae a qua elicitur et quam denominat et in qua recipitur quam potentiae quae non elicit illam; sed visio beata est in intellectu possibili et ipsum denominat, intellectus vero agens non elicit illam nec recipit, quamvis dicatur quod disponat intellectum possibilem ad recipiendum, ipsum illuminando: ergo visio beata magis competit intellectui possibili quam agenti» *(Quaestiones disputatae et de Quolibet*, q. XIII, ed. L. AMORÓS, O. F. M., *Biblioteca Franciscana Scholastica medii aevi*, t. IX, p. 251, Quaracchi, 1935).

Denique ea quae dixit S. Albertus Magnus sunt quaedam reminiscentia doctrinae philosophorum arabum de intellectu agente, ut ipsemet S. Doctor recognoscit. Nam post verba supra transcripta, statim subdit: «et hoc est quod obscure dixerunt philosophi, quod si anima post mortem *Primo motori continuaretur*, hoc esset *ratione suae prosperitatis*» [1]. Quod enim isti philosophi dicebant de beatitudine Intelligentiae Agentis separatae, quae erat decima, ex continuatione ad Intelligentias priores usque ad Primam, S. Albertus transtulit ad intellectum agentem humanum, qui est intellectus coniunctus. At haec extensio fieri nequit ad intellectum agentem, qui non intelligit, sed *solum ad intellectum possibilem*, servatis servandis, ut fecit S. Thomas [2].

Quae vero subdidit Theodoricus de Freiberg maiori adhuc absurditate laborant, cum nihil aliud esse videantur nisi indigesta congeries Aristotelis, Procli, S. Augustini, philosophorum Arabum et christianismi, modo penitus nebuloso et incohaerenti proposita. Nec enim cohaerere possunt: multoque minus, si primae partes Proclo tribuantur qui infimi valoris est, ut Theodoricus fecit.

Dicendum est ergo hominem esse beatum secundum solum intellectum possibilem, non secundum intellectum agentem.

---

1 S. ALBERTUS MAGNUS, in *IV Sent.*, d. 49, a. 5 ad 1 et 2, ed. cit., t. 30, p. 670 b.

2 Cf. S. THOMAS, in *IV Sent.*, d. 49, 2, 1, § et ideo accipiendus est alius modus.

SECTIO SECUNDA

DE GENERE PSYCHOLOGICO BEATITUDINIS FORMALIS EX PARTE HABITUS

120. Postremo investigandum est genus psychologicum nostrae beatitudinis formalis ex parte habitus operativi perficientis potentiam elicitivam eius unaque cum ea exercentis ipsam operationem beatificam.

Patet autem huiusmodi habitum esse intellectualem, cum perficiat potentiam intellectivam: talis enim est habitus qualis est potentia; quia habitus comparatur ad potentiam ut actus eius, et constat talem esse actum qualis est potentia.

Atqui habitus intellectualis adaequate et immediate dividitur in speculativum et practicum [1].

---

[1] Non enim distinctio speculativi et practici est distinctio potentiae intellectivae (I, 79, 11), sed distinctio obiecti, actus et habitus intellectualis. Obiecti quidem, hoc est, veri, quatenus est verum *necessarium* ideoque *mere cognoscibile* ab humano intellectu, aut verum *contingens* et consequenter aliquo modo *operabile* vel *dirigibile* per intellectum nostrum; *actus* etiam, quatenus actus intelligendi verum *causatur* a vero, vel aliquo modo *causat* verum quod considerat; *habitus* denique, quatenus disponit intellectum possibilem ad bene *cognoscendum* vel ad bene *producendum* aut *dirigendum* verum ei obiectum, eo vel magis quod non est dabilis operatio intellectus possibilis naturalis sine aliquo habitu (I-II, 50, 4-5; 56, 3; 57, 1-4).

Quae quidem distinctio, *quantum ad impositionem nominis*, primo est dicta de actu, deinde de obiecto, tertio de habitu (cf. simile de verbo *intellectus* in *De Verit.*, 17, 1); sed, *quantum ad rem significatam* per nomen, videtur primo dici de habitu, postea de actu, denique de obiecto. Primo ergo et per se huiusmodi distinctio intellectus in speculativum et practicum,

Necesse est ergo determinare an beatitudo formalis hominis sit essentialiter operatio habitus intellectualis speculativi vel practici: quod quidem facit S. Thomas in suo articulo quinto.

---

sicut distinctio rationis in superiorem et inferiorem sub qua continetur (cf. *II Sent.*, d. 24, 2, 2; *De Verit.*, 15, 2; I, 79, 9), est *habitus intellectualis*. Videsis P. Soncinas, O. P., *Quaestiones Metaphysicales acutissimae*, in IX metaph., qq. 2-8, pp. 107-116, Venetiis, 1588; Caiet. Sanseverino, *Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata, Dynamilogia*, vol. III, art. 35, pp. 1.262-1.304, praesertim, pp. 1.291-1.292, Neapoli, 1862.

CAPUT UNICUM

UTRUM BEATITUDO FORMALIS HOMINIS CONSISTAT IN ACTU INTELLECTUS SPECULATIVI VEL PRACTICI

Art. 1.—Diversae theologorum sententiae

121. Sex sunt circa quae eadem quaestio suo modo ponitur, scilicet fides theologica, sacra theologia, dona intellectus, scientiae et sapientiae, vita contemplativa supernaturalis huius vitae, beatitudo formalis supernaturalis alterius vitae et scientia ac beatitudo formalis increata ipsius Dei. Haec enim omnia sunt eiusdem ordinis seu directionis, ad rem quod attinet, cum fides dicatur «quasi *sigillatio* quaedam Primae Veritatis in mente» [1], et sacra doctrina appellatur «quaedam *impressio* divinae scientiae» [2] in nobis. Quae ergo sunt positiones theologorum circa speculativum et practicum in uno, proportionaliter valent in ceteris. Et dico *proportionaliter*, quia speculativum et practicum non dicitur de omnibus istis eodem gradu eademque perfectione, sed de unoquoque secundum modum suum.

---

[1] *In librum Boetii de Trinitate*, 3, 4 ad 4.
[2] I, 1, 3 ad 2.

122. Possunt autem omnes theologorum positiones reduci ad *duas* series principales.

Prima, quae *improprie* tantum pertinet ad quaestionem praesentem, est eorum qui essentiam beatitudinis formalis reponunt in solu actu voluntatis vel in actu voluntatis et intellectus simul. Hi ergo quidquid beatitudinis formalis spectat ad intellectum, reducunt ad *solum intellectum practicum;* non tamen factivum neque activum proprie loquendo, quia Deus non est producibilis neque agibilis operatione nostra, sed *affectivum*, quatenus Deus est attingibilis operatione morali amoris et fruitionis. Itaque visio beatifica est essentialiter *practica*, hoc est, *affectiva*, utpote essentialiter *disponens* ad amorem et fruitionem Dei, vel essentialiter *consequens* ex tali amore et fruitione. Et haec est positio scholae franciscanae, nempe Alexandri Halensis, Gonzalvi Hispani, Odonis Rigaldi, S. Bonaventurae, Ioannis Pecham, Gualteri Brugensis, Matthaei de Aquasparta, Richardi de Mediavilla, Ioannis Petri Olivi, Petri de Trabibus, Guilelmi de Ware, Duns Scoti et aliorum, qui eam mutuo acceperunt ex schola augustiniana Hugonis a S. Victores [1].

123. *Secunda*, quae *proprie* ad rem nostram spectat, est eorum qui essentiam beatitudinis formalis *unice vel saltem principaliter* ponunt *in actu intellectus*. Hoc enim praesupponitur ad quaestionem utrum beatitudo formalis sit operatio intellectus speculativi aut practici, eam esse operationem solius intellectus vel saltem principaliter, ut patet ex toto tenore huius quaestionis apud S. Thomam. Et haec positio *triplicem formam* induit. *Prima* est Philippi Chancellarii [2],

---

[1] Haec pro Sacra Theologia, erudite ostendit L. AMORÓS, O. F. M., *La teología como ciencia práctica en la escuela franciscana, en los tiempos que preceden a Escoto*, apud «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge», t. IX (1934), pp. 261-303.

[2] Iuxta Philippum, fides est in intellectu eo modo quo prudentia, scilicet in intellectu practico. Cf. G. ENGHARDT, *Die Enwicklung der dogmatischen Glaubenspsychologie in der mittelalterlichen Scholastik*, VI, kap. 4, pp. 387-397, apud BGPTM, Bd. XXX, 4-6, Münster i. W. 1933.

Richardi Fishacre, O. P. [1], Roberti de Kilwardby, O. P. [2], S. Alberti Magni, O. P. [3], Udalrici de Argentina, O. P. [4],

---

[1] Pro Richardo, Sacra Theologia potius est affectiva quam speculativa. Videsis F. STEGMÜLLER, *Roberti Kilwardby, O. P., De natura theologiae*, p. 17, nota 3; p. 24, nota 2, Münster i. W. 1935.

[2] Idem magis adhuc explicite instanterque docet RICHARDUS KILWARDBY, O. P., *op. cit.*, pp. 18, 24-25, 35-39, 41.

[3] «Ista scientia proprie est *affectiva*, idest veritatis quae non sequestratur a ratione boni, et ideo perficit et intellectum et affectum» (S. ALBERTUS M., in *I Sent.*, d. 1, a. 4, ed. Borgnet, t. XXVI, p. 18 b). Idemque repetit in *Summa theol.*, tract. I, q. 3, memb. 3, ed. cit., t. XXXI, p. 18 b. Qua de re videri potest M. GRABMANN, *De quaestione, utrum theologia sit scientia speculativa an practica*, apud *Alberto Magno: Atti della Settimana Albertina*, pp. 107-126, Romae, 1931. Similiter docet quod intellectus *affectivus* est in quo est *fides (III Sent.*, d. 23, a. 2 ad 4, ed. cit., t. XXVIII, p. 408 b); quin immo et ipsa fides daemonum est in eorum intellectu *practico* (ibid., a. 6, p. 416).

De beatitudine autem expresse dicit eam consistere in hoc quod beatus «fruatur *per affectum vel intellectum affectivum* Summa Veritate» *(Summa theologica*, tract. I, q. 3, memb. 3, ed. cit., t. XXXI, p. 18 b). Neque obstat id quod alibi scribit, nempe quod «*visio* dicitur *tota merces* ab Augustino et dicitur vita aeterna in Evangelio, licet ibi sit comprehensio et fruitio, quia haec se habent per modum dispositionum, in quantum scilicet visio dicitur habiti et amati, *substantia* vero *beatitudinis est ipsa visio*» *(In Dionysium, De Coelesti Hierarchia*, cap. III, § 1, ad 18, ed. cit., t. XIV, pp. 78-79); nam paulo post ait: «obiectum autem visionis, quae est vita aeterna, movet non solum in ratione Veri, sed in ratione Summi Boni, quod est Deus, et ideo *visio illa* non est pure speculativa sed *affectiva, et in hoc consummatur beatitudo; et propter hoc etiam dicitur tota merces*» (ibid., cap. VII, § 1, ad 2, pp. 159-160). Et addit: «amor, prout *communiter* sumitur, indignior est scientia; dignior tamen est secundum id quod perficit *affectionem intellectivam, in cuius delectatione perficitur felicitas humana sive viae sive patriae*» (*ibid.*, ad 3, p. 160 b).

Denique notat quod «*omnes potentiae animae perficiuntur* divina visione, sed quaedam *immediate*, scilicet superiores; quaedam *mediate*, scilicet *inferiores*, per redundantiam a superioribus... Erit igitur visionis delectatio immediate in *intelligentia;* et post, ordine quodam, in *intellectu*, a quo redundabit secundum *rationem* in vires *sensitivas*» *(In Epistulas Dionysii*, epist. V, dub. 3, ed. cit., t. XIV, p. 698 a). Per *intelligentiam* autem intelligit S. Albertus *supremam virtutem* animae nostrae, ut postmodum explicat cum Hugone a S. Victore, eamque in *Sententiis*, loco supra citato (n.º 116), identificasse videtur cum intellectu agente.

[4] UDALRICUS DE ARGENTINA, O. P., *Summa de Bono*, lib. I, tract. II, cap. 4: «est scientia *affectiva*, quam Apostolus vocat *scientiam pietatis*... Ipsum autem subiectum, cum sit Deus in quantum est summum bonum

Ægidii Colonna, O. S. A. [1], aliorumque, qui essentiam beatitudinis formalis dicunt esse *per prius intellectus practici seu affectivi et nonnisi per posterius intellectus speculativi.*

Secunda est S. Thomae Aquinatis, quem maior theologorum pars sequitur, dicentis essentiam beatitudinis formalis esse *per prius actum intellectus speculativi et nonnisi per posterius actum intellectus practici* [2].

Tertia est Petri Paludani, O. P., ponentis beatitudinem formalem integralem quasi *ex aequo* in actu intellectus speculativi et in actu intellectus practici. Duplicem enim beatitudinem formalem distinguit in patria: unam, contemplativam, quae unice consistit in intellectu pure speculativo; aliam, activam, quae radicaliter consistit in intellectu pure practico. Sic enim scribit: «loquendo ergo de felicitate contemplativa, illa consistit in actu intellectus, non solum principaliter aut essentialiter, immo et totaliter: ad quam quicumque actus voluntatis, sive sit dilectio sive sit delectatio aut fruitio, non se habet essentialiter, immo nec consequenter nec accidentaliter [antecedenter?], quia non potest actus aliquis voluntatis sequi intellectum pure speculativum: ille enim speculativus, qui non dicit de prosequibili et fugibili nunquam movet...; et inde est quod habitibus speculativis in intellectu nullus habitus de mundo correspondet in voluntate, sed solum habitibus intellectus practici, sicut partibus prudentiae respondent habitus morales in appetitu» [3].

---

quod est ultimus finis omnium, *non sufficienter cognoscitur sola speculatione sine affectione*, quia bonum quod non amatur nemo potest perfecte cognoscere, quia non potest scire quantum sit bonum quo non fruitur. Lumen etiam Verbi *cum calore affectionis est;* quia etiam Verbum, cuius ipsum est similitudo, *cum amore notitia est. Fides* quoque perfecta est *notitia affectiva*, quia sine caritate deformis est. Patet ergo quod finis huius scientiae est *notitia affectiva secundum affectum fruitionis Dei* (ed. J. DAGUILLON, *Bibliothèque thomiste*, t. XII, p. 36, 29-30; p. 37, 1-9, Paris, 1930).

[1] AEGIDIUS COLONNA, O. S. A., in *I Sent.*, prol., a. 4 c et ad 3, p. 31 b, Cordubae, 1699.

[2] *IV Sent.*, d. 49, 1, 1, qla. 3; I-II, 3, 5.

[3] PETRUS PALUDANUS, O. P., in *IV Sent.*, d. 49, q. 3, a. 2, ed. cit., fol. 226 va.

124. Qua in re notandum est duplicem fuisse tendentiam in theologia saeculi XIII: unam *affectivam*, ex traditione Augustiniana; aliam, *pure speculativam*, ex philosophia aristotelica, quae beatitudinem hominis ponebat in actu intellectus pure speculativi. Primam tendentiam omnino secuta est schola franciscana; secundam, absque sufficienti depuratione et elevatione assumpsit Petrus Paludanus; utramque temperare et ad altiorem synthesim reducere conata est schola dominicana. Hanc tamen synthesim nimis timide et imperfecte compleverunt S. Albertus Magnus, Richardus Fishacre, Robertus Kilwardby, Petrus de Tarantasia et Udalricus de Argentina, quos imitati sunt Ægidius Colonna et Thomas de Argentina, O. S. A., plus inclinantes in tendentiam affectivam quam in speculativam. Fuit autem insigne meritum S. Thomae eam ad perfectum adducere, non tamen primo ictu quantum ad totam lineam syntheseos. Nam, quantum ad fidem theologicam plus aequo inclinaverat initio in characterem speculativum, ut videre est in Quaestionibus Disputatis De Veritate [1]; et similiter quantum ad dona intellectus et sapientiae, nedum in III Sententiarum, verum et in ipsamet Summa theologica [2]. Perfectum autem aequilibrium complevit in II-II Summae theologicae quantum ad fidem theologicam [3], et consequenter quantum ad dona intellectus et sapientiae [4]. Respectu vero beatitudinis formalis inde ab initio perfectam synthesim adinvenit speculativi et practici, neque ex hac parte declinavit ab affectione

---

[1] *De Verit.*, 14, 4 c. Ubi *practicum* fidei theologicae reducitur ad meram *occassionem remotam* bene operandi, *eodem prorsus modo quo speculatio philosophica de immortalitate animae est «occassio remota aliquid operandi»*.

[2] *III Sent.*, d. 34, 1, 2; I-II, 68, 4.

[3] II-II, 4, 2. Ubi fides exhibetur non ut mera occassio bene operandi, sed ut vera causa per se; quia Veritati Primae, quae est proprium obiectum fidei convenit esse «*finis* omnium *desideriorum* et *actionum* nostrarum» *per se*, et non mere *per accidens* ut est sola *occassio.*

[4] II-II, 8, 6, una cum a. 3. Radix autem et causa huius evolutionis circa dona intellectus et sapientiae est profundior consideratio ipsius naturae fidei, ut patet legenti a. 3.

in speculationem currentibus annis, ut minus perspicaciter asserit Mandonnet [1].

In hoc enim, sicut et in multis aliis, S. Thomas senior prae Thoma iuniore magis declinavit ad Augustinum. Et haec sunt cuiusdam momenti ad sane iudicandum *de intellectualismo rigidiori*, quem vocant, S. Thomae.

Art. 2.—Quaestionis resolutio

125. CONCLUSIO: *Beatitudo formalis hominis consistit essentialiter in actu intellectus speculativi; qui tamen non est pure speculativus, sed per se primo speculativus et per se secundo practicus.*

126. *Probatur, primo, indirecte seu negative*, per exclusionem aliarum sententiarum.

Atque *in primis non potest consistere in solo actu intellectus pure affectivi*. Nam haec positio supponit beatitudinem formalem hominis essentialiter consistere in actu voluntatis, hoc est, in actu amoris et fruitionis, et nonnisi secundario in actu intellectus, scilicet in actu visionis amorosae praeparantis actum voluntatis et ex eo consequentis. Tota ergo radix visionis stat in amore et tota eius ratio essendi est propter amorem. Quo in sensu Cardinalis Sáenz de Aguirre, O. S. B., recte dixit quod «quaestio haec non multum differt a praecedenti» [2], ubi quaerebatur an beatitudo formalis hominis sita sit essentialiter in actu intellectus vel in actu voluntatis. Atqui falsum est antecedens, ut patet ex supra dictis, n.º 94. Ergo et consequens.

127. *Deinde non potest consistere principaliter in intellectu practico et secundario in intellectu speculativo.*

---

[1] P. MANDONNET, O. P., *Saint Thomas d'Aquin, créateur de la dispute quodlibetique*, apud *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, XV (1926), p. 498. Sed de huiusmodi re apud S. Thomam, data opera loquemur exponentes q. 4, 1-2, ubi propriam habet sedem.

[2] IOSEPHUS SÁENZ DE AGUIRRE, O. S. B., *Disputationes ethicae de virtutibus et vitiis in universam philosophiam moralem*, disp. III, q. 11, n.º 1, p. 224, Salmanticae, 1677.

Primo quidem, quia *incidit in positionem praecedentem.* Quia enim secundarium est propter principale sicut propter finem, quidquid habet speculationis seu contemplationis esset propter intellectum practicum affectivum sicut propter finem. Atqui et ipse actus intellectus affectivi est propter amorem et fruitionem sicut propter finem, quia «actus intellectus practici non quaeritur propter seipsum, sed propter actionem» [1]. Ergo ultimus finis interior seu immanens totius speculationis et affectionis intellectus esset amor et fruitio Dei, nempe actus voluntatis. Reapse igitur haec positio incidit in praecedentem, quae ponebat finem ultimum interiorem seu beatitudinem formalem in actu voluntatis.

Secundo, quia sicut beatitudo obiectiva prius cadit sub intellectu sub ratione Summi Veri quam sub voluntate sub ratione Summi Boni, ita etiam sub ipso intellectu prius cadit sub ratione Veri Boni quam sub ratione Boni Veri. Cadit autem sub ratione Veri Boni sub intellectu speculativo, cuius est primo et per se attingere verum; et nonnisi sub ratione Boni Veri cadit sub intellectu practico qui per prius, hoc est ratione voluntatis a qua dependet, fertur in bonum, licet illud formaliter attingat sub ratione veri. Atqui in genere causae formalis, ad quod reducitur obiectum formale intellectus et voluntatis, illud est principalius et formalius quod est prius. Ergo beatitudo obiectiva principalius et formalius, utpote prius, cadit sub intellectu speculativo quam sub intellectu practico, sicut prius etiam et formalius cadit sub intellectu practico quam sub ipsa voluntate.

Tertio quia, ut argumentatur S. Thomas relate ad fidem theologicam —quod proportionaliter valet pro beatitudine formali—, «hi non videntur intelligere quid sit intellectus practicus. Intellectus enim *practicus* idem est quod intellectus operativus; unde sola extensio ad *opus* facit aliquem intellectum esse *practicum*. Relatio autem ad *affectionem* vel antecedentem vel consequentem non trahit ipsum extra genus speculativi intellectus. Nisi enim aliquis ad *ipsam speculationem* veritatis *afficeretur*, nunquam in actu intellectus

---

[1] I-II, 3, 5.

speculativi esset *delectatio:* quod est contra Philosophum in X Ethicorum, qui posuit *purissimam delectationem esse in actu intellectus speculativi*» [1].

Differenter tamen haec affectio invenitur in contemplatione naturali seu philosophica et in contemplatione supernaturali seu christiana, maxime quando est consummata, ut in patria. Nam «ex duplici parte potest operatio cognitivae *affectari:* uno modo, in quantum est perfectio *cognoscentis*, et talis *affectatio* operationis cognitivae procedit *ex amore sui*, et sic erat affectio in vita contemplativa *philosophorum;* alio modo, in quantum terminatur ad *obiectum* [= Deum], et sic contemplationis desiderium procedit *ex amore obiecti* [= Dei], quia ubi amor ibi oculus, et MTT., VI, 21: ubi est thesaurus tuus, ibi est et cor tuum; et sic habet *affectionem* vita contemplativa *sanctorum* de qua loquimur» [2].

128. *Denique beatitudo formalis hominis nequit ex aequo consistere in actu intellectus speculativi et practici*, triplici de causa.

Primo, quia incidit in positionem articulo praecedenti reiectam de beatitudine formali *ex aequo* consistenti in actu intellectus et in actu voluntatis. Nam actus intellectus practici totus est, per definitionem, propter actum voluntatis seu appetitus sicut propter finem immediatum. Dicere ergo beatitudinem formalem ex aequo consistere in actu intellectus speculativi et in actu intellectus practici, est aequivalenter dicere eam ex aequo consistere in actu intellectus et in actu voluntatis.

Secundo, quia neque etiam beatitudo naturalis, qualis haberi potest in hac vita ,ex aequo consistit in actu intellectus speculativi et in actu intellectus practici. Speculatio enim et praxis se habent essentialiter secundum prius et posterius, sicut increatum et creatum, necessarium et contingens, finis et media. Quo in sensu Marsilius Ficinus iure dixit «contemplationem tanto actioni praestare quanto oculus praestat manibus, ratio sensui, anima corpori, finis omnibus iis

[1] *De Verit.*, 14, 4.
[2] *III Sent.*, d. 35, 1, 2, qla. 1, ed. cit., n.º 32.

quae diriguntur ad finem, status motui, aeternitas tempori» [1]. Et ideo S. Thomas concludit quod «beatitudo imperfecta qualis hic haberi potest, *primo* quidem *et principaliter* consistit in contemplatione; *secundario* vero in operatione practici intellectus ordinantis actiones et passiones humanas, ut dicitur in X Ethicorum» [2]. Multo ergo minus poterit beatitudo perfecta et consummata ex aequo consistere in actu utriusque intellectus, quia in patria, superata vita activa, non remanet proprie loquendo nisi vita contemplativa [3].

Tertio, quia actus intellectus speculativi in patria non est mera et arida speculatio abstracta, ut solet esse *speculatio philosophica;* sed est proprie loquendo *contemplatio*, qua Summum Bonum immediate et intuitive videtur, secundum illud S. Thomae: «nomen *contemplationis* significat illum actum quo quis *Deum in seipso* contemplatur, sed *speculatio* magis nominat illum actum quo quis *divina in rebus creatis quasi in speculo* inspicit» [4]. Cognitio autem, qua ipsum Bonum per se Subsistens immediate et intuitive videtur, est necessario motiva appetitus ad eius amorem et plene rectificativa voluntatis [5]. In suo ergo ordine est multo magis rectificativa voluntatis et motiva ad amorem Dei visio beatifica quam synderesis et prudentia in suo, immo et quam donum consilii, intellectus et sapientiae.

129. *Secundo, probatur directe et ostensive quoad singulas eius partes.*

Prima ergo pars, scilicet quod beatitudo formalis hominis essentialiter consistat in actu intellectus speculativi, probatur tum ex auctoritate, tum ex ratione theologica.

Argumentum ex auctoritate proponit S. Thomas in *Sed contra.* Docet enim. S. Augustinus beatitudinem hominis formalem essentialiter consistere *in contemplatione Dei*, et

[1] MARSILIUS FICINUS, apud Card. SÁENZ DE AGUIRRE, O. S. B., *op. et loc. cit.*, n.º 8, p. 226 a.
[2] I-II, 3, 5 c.
[3] II-II, 181, 4.
[4] *III Sent.*, d. 35, 1, 2, qla. 3, ed. cit., n.º 43.
[5] I-II, 4, 4.

quidem per contrapositionem ad *actionem* et ad *affectionem*: «haec enim, inquit, nobis *contemplatio* promittitur *actionum omnium finis* atque aeterna *perfectio gaudiorum*. Filii enim Dei sumus, et nondum apparuit quid erimus; scimus quia cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam *videbimus* eum sicuti est *(I Ioan.*, III, 2). Quod enim dixit famulo suo Moysi: ego sum qui sum; haec dices filiis Israel: qui est misit me ad vos *(exod.*, XIII, 14), *hoc contemplabimur* cum vivemus in aeternum. Ita quippe ait: haec autem est vita aeterna, ut *cognoscant te* unum verum Deum, et quem misisti Iesum Christum. Hoc fiet cum venerit Dominus et *illuminaverit* oculta tenebrarum, cum tenebrae mortalitatis huius corruptionisque transierit; tunc erit *mane nostrum*, de quo in Psalmo dicitur: *mane* adstabo tibi, et *contemplabor* (Psalm. V, 5). De hac contemplatione intelligo dictum: cum tradiderit regnum Deo et Patri *(I Cor.*, XV, 24), idest cum perduxerit iustos in quibus nunc ex fide viventibus regnat mediator Dei et hominum homo Christus Iesus, ad *contemplationem* Dei et Patris. Si desipio hic, corrigat me qui melius sapit: mihi aliud non videtur. Neque enim quaeremus aliud, cum ad illius *contemplationem* pervenerimus, quae nunc non est quamdiu gaudium nostrum in spe est: spes autem quae *videtur* non est spes; quod enim *videt quis*, quid sperat: si autem quod non *videmus* speramus, per patientiam exspectamus, quoad usque rex in accubitu suo est. Tunc erit quod scriptum est: adimplebis me laetitia *cum vultu tuo* (Psalm. XV, 10). Illa laetitia nihil amplius requiretur, quia nec erit quod amplius requiratur: *ostendetur* enim nobis Pater, et *sufficiet* nobis (IOAN., XIV, 8). Ut enim hoc intelligeret, responsum ei a Domino est: tanto tempore vobiscum sum, et non *cognovistis* me? Philippe, qui *videt* me, *videt* et Patrem. Sed quia volebat eum ex fide vivere antequam illud posset *videre*, secutus est et ait: non credis quia ego in Patre et Pater in me est? Quamdiu enim sumus in corpore, peregrinamur a Domino; per fidem enim ambulamus, et non per speciem *(II Cor.*, V, 6). *Contemplatio* quippe *merces est fidei*, cui mercedi per fidem corda mundantur, sicut scriptum est: *mundans* fide corda eorum *(Act.*, XV, 9). Probatur

autem quod illi *contemplationi* corda *mundentur* illa maxime sententia: *beati mundi* corde, quoniam ipsi *Deum videbunt* (MTT., V, 8). Et quia *haec est vita aeterna*, dicit Deus in Psalmo: *longitudine dierum* replebo eum, et *ostendam illi salutare meum* (Psalm. XC, 16). Sive ergo audiamus: *ostende nobis Filium;* sive audiamus; *ostende* nobis *Patrem, tantum*-dem valet, quia neuter sine altero potest *ostendi;* unum quippe sunt, sicut et ipse ait: ego et Pater unum sumus (IOAN., X, 30). Denique propter ipsam inseparabilitatem, sufficienter aliquando nominatur vel Pater solus vel solus Filius adimpleturus nos laetitia *cum vultu suo*». Hucusque eruditissime et profundissime S. Augustinus [1]. Atqui contemplatio, ut contradistincta ab omni actione et gaudiosa affectione, est proprius actus intellectus speculativi. Ergo, iuxta S. Augustinum, beatitudo formalis hominis essentialiter consistit in actu intellectus speculativi.

Similiter Augustinus, sicut antea S. Ambrosius et postea S. Gregorius Magnus, contemplationem seu vitam contemplativam consummatam appellant vitam aeternam sive beatitudinem formalem, dum vita activa terminis huius vitae concluditur [2].

Docet *praeterea* amorem ordinari ad visionem, sicut meritum ad praemium. «Diligamus igitur Deum ex toto corde, ex tota anima, ex tota mente, quicumque ad vitam aeternam pervenire proposuimus. Vita enim aeterna est totum praemium, cuius promissione gaudemus: nec *praemium* potest praecedere *merita*, priusque dari homini quam dignus est. Quid enim hoc iniustius, et quid iustius Deo. Non ergo debemus ponere *praemium* antequam *mereamur* accipere.

---

[1] S. AUGUSTINUS, *De Trinitate*, lib. I, cap. 8, n.º 17, ML. 42, 831-832.

[2] S. AUGUSTINUS, *Contra Faustum Manichaeum*, lib. XXIII, cap. 54, ML. 42, 434; in *Ioannem*, tract. CXXIV, n.º 5, ML. 35, 1.974; *De Civitate Dei*, lib. XIX, cap. 19, ML. 41, 647-638; *Sermo* 169, cap. 14, n.º 17, ML. 38, 925; *Sermo* 255, nn. 2 et 6; ML. 38, 1.186 et 1.188-1.189; S. AMBROSIUS, *Expositio Evangelii secundum Lucam*, lib. VII, nn. 85-86, ML. 15, 1.809-1.809; S. GREGORIUS MAGNUS, in *Ezechielem*, lib. II, hom. 2, nn. 8-12, ML. 76, 953-955; *Moral. in Iob*, lib. VI, cap. 37, nn. 60-61, ML. 75, 763-765.

Hic fortasse non incongrue quaeritur *aeterna vita quid sit*. Sed eius largitorem potius audiamus: haec est, inquit, vita aeterna, ut *cognoscant* te verum Deum, et quem misisti Iesum Christum (IOAN., XVII, 3). Æterna igitur vita est *ipsa cognitio Veritatis*. Quamobrem videte quam sint perversi atque praeposteri qui sese arbitrantur *Dei cognitionem* tradere ut perfecti simus, *cum perfectorum ipsa sit praemium*. Quid ergo agendum est, quid quaeso, nisi ut eum ipsum, quem *cognoscere* volumus, *prius* plena caritate *diligamus*?» [1].

«Tunc enim, prosequitur alibi, cum apparuerit similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est (*Ioan.*, III, 2). Ipsa est *vita aeterna*. Nam totum quidquid dicebamus, nihil est ad vitam illam. Quia vivimus, quid est? Quia salvi sumus, quid est? Quia *videbimus Deum: magnum*. Ipsa est *vita aeterna;* ipse hoc dixit: haec est autem *vita aeterna*, ut *cognoscant* te unum verum Deum, et quem misisti Iesum Christum (*Ioan.*, XVII, 3). Haec est *vita aeterna, ut cognoscant, videant, capiant, norint* quod crediderant, *percipiant* quod mondum capere poterant: iam *videat* mens quod oculus non viderat, nec auris audierat, nec in cor hominis ascenderat; hoc illis dicetur in fine: venite, benedicti Patris mei, *percipite* regnum, quod vobis paratum est ab initio mundi (MTT., XXV, 34). Ibunt ergo illi mali in combustionem aeternam; iusti autem, quo? In *vitam aeternam*. Quid est *vita aeterna*? Haec est *vita aeterna*, ut *cognoscant* te solum Deum verum et quem misisti Iesum Christum» [2]. Unde et concludit: «haec igitur vita sanctorum etiam corpora eorum commutata in coelestem et angelicum statum sic implebit atque immortalitate vegetabit, ut ab illa *beatissima contemplatione* et laude *veritatis* nulla corruptio necessitatis avertat aut avocet. Ita, *illis cibus erit ipsa Veritas;* ipsa autem requies, tanquam recubitus. Quod enim dictum est quia recumbentes epulabuntur, sicut dicit Dominus: quia multi venient ab Oriente et Occidente, et recumbent cum Abraham et Isaac et Iacob in regno

---

[1] S. AUGUSTINUS, *De moribus Ecclesiae catholicae*, cap. 25, n. 47, ML. 32, 1.331.

[2] S. AUGUSTINUS, *Sermo* 137, cap. 9, n.º 13, ML. 38, 712.

Patris mei (MTT., VIII, 11), hoc significatum est: quoniam magna requie pascentur cibo *Veritatis*. Talis enim cibus reficit et non deficit; implet et integer est; tu consumaris, ipse non consumitur; talis est ille cibus, non qualis iste, qui deficit ut reficiat; et ne vitam finiat qui eum accipit, ipse finitur. Recubitus ergo ille, sempiterna requies erit: epulae illae, *Veritas* incommutabilis erit; epulatio illa, *vita aeterna* erit, idest *ipsa cognitio*. Quia haec est, inquit, vita aeterna, ut *cognoscant* te solum Deum verum, et quem misisti Iesum Christum (IOAN., XVII, 3).

Nam quia illa vita *in contemplatione Veritatis* non solum ineffabiliter, sed quia et delectabiliter permanebit, multis locis Scriptura testatur, quae omnia commemorare non possumus. Inde est illud: qui diligit me, mandata mea custodit, et ego diligam eum, et *ostendam* meipsum illi (IOAN., XIV, 21). Tanquam enim merces et fructus ab eo quaereretur, quia mandata eius custodiuntur; *ostendam*, inquit, meipsum illi, *perfectam beatitudinem* ponens *ut cognoscatur sicuti est*. Inde est et illud: dilectissimi, filii Dei sumus, sed nondum apparuit quid erimus. Scimus quia cum apparuerit, similes ei erimus, quia *videbimus* eum sicuti est (*I Ioan.*, III, 2). Ideo et Apostolus Paulus: *tunc*, inquit, *facie ad faciem* (*I Cor.*, XIII, 12). Quia etiam dixit alio loco: in eandem imaginem transformamur a gloria in gloriam, tanquam a Domini spiritu (*II Cor.*, III, 18). Et in Psalmis dicit: *vacate et videte*, quia ego sum Dominus (Psalm. XLV, 11). Tunc ergo optime *videbitur* quando summe *vacabitur*... Quasi enim diceret: *recumbite* et *manducate*, ita dictum est: *vacate* et *videte*. Vacabimus ergo et *videbimus* Deum sicuti est, et *videntes* laudabimus Deum» [1].

In eundem sensum afferri possunt plures alii Patres. Ita, S. Irenaeus asserit quod Deus «*videbitur* et in regno coelorum paternaliter, Spiritu quidem praeparante hominem in Filio Dei, Filio autem adducente ad Patrem, Patre autem incorruptelam donante *in aeternam vitam quae unicuique evenit ex eo quod videat Deum*» [2].

---

[1] S. AUGUSTINUS, *Sermo* 362, cap. 29-30, nn. 30-31, ML. 39, 1.633-1.634.

[2] S. IRENAEUS, *Adversus haereses*, lib. IV, 20, 5, MG. 7, 1.035.

Pariter Clemens Alexandrinus docet: «eos qui fuerint mundi corde, in propinquitatem Domini evectos, manet *perpetuae contemplationis* restitutio: τῇ θεωρίᾳ τῇ ἀϊδίῳ ἀποκατάστασις [1].

Similiter S. Gregorius Nazianzenus ait: «ea porro [beatitudo alterius vitae], ut mihi quidem videtur, in expressiore horum *cognitione ac comprehensione* sita est: ἐκτοπωτερα κατάληψις» [2].

Idem significasse videtur S. Cyprianus, cum ait quod glorificari est «admitti *ut Deum videas*» [3]. Et super illud: non sunt condignae passiones huius saeculi ad superventuram claritatem quae revelabitur in nobis (*Rom.*, VIII, 18), adnotat: «cum *revelatio* illa venerit, cum *claritas* super nos Dei fulserit..., *beati* erimus» [4].

S. Ambrosius affirmat quod «Scriptura divina vitam beatam posuit *in cognitione divinitatis*» [5].

Sed praesertim dignus est qui citetur S. Cyrillus Alexandrinus, utpote qui ceteris clarius hanc tradidit doctrinam. «Quod autem, ait, supremae omnium felicitatis, qui modo eam capere digni sint, *accurata Dei contemplatio* —τῆς ἀκριβοῦς θεοπτίας— conciliatrix sit, vel eorum qui a nobis dissentiunt oratio demonstret. Rursus enim ait is, cuius modo mentionem fecimus, Alexander [Aphrodisacus]: neque vero id praetermitti aequum est, quod ipsum etiam hominibus divinae Providentiae munere datum est, cuius etiam in superioribus nonnullam mentionem novimus. Id autem est in pietate adversus Deum summum nobis felicitatem esse positam, ut ne mercedem aliunde ab ipso exspectemus, sed in eius cultu bonorum maximum consequamur. Confessum igitur est felicitatis hominibus in contemplatione caput esse: τὸ κεφάλαιον ἐν θεωρίᾳ

Nam inter animae facultates, *praestantissima*, quae in

---

[1] CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata*, lib. VII, 10, 56, 5, MG. 9, 480.
[2] S. GREGORIUS NAZIANZENUS, *Oratio XXXIII*, n.° 17, MG. 36, 237.
[3] S. CYPRIANUS, *Epist.* 56, 10, ML. 4, 357.
[4] S. CYPRIANUS, *op. et loc. cit.*
[5] S. AMBROSIUS, *De Officiis*, lib. II, cap. 2, n.° 5, ML. 16, 111 B.

mente est, *haec operatio est*. Contemplatio quippe cognitio vera est eorum quae in rebus sunt optima. At omnium optima divina sunt. *In divinorum ergo cognitione felicitas nobis est:* ἐν τῇ τῶν Θείων ἄρα γνώσει τὸ εὐδαιμονεῖν ἡμῖν [1].

Ac revera, nobiliores philosophi, ut Plato, Aristoteles, Plotinus, beatitudinem formalem hominis possuerunt in contemplatione Dei per intellectum speculativum. «Finis vitae nostrae, ait Plotinus, est ipsum *Bonum* videre per ipsum» [2]. Et paulo post: «hic certe, hic finis est omnino verus, *lumen* scilicet illius accipere et ipsum ipso *perspicere*, non alterius, inquam, lumine *contueri*, sed per ipsummet *adspicere*, per quod et *suspicit*. Per quod enim illuminatus est, idipsum est nobis *perspiciendum:* neque solem per lumen alienum *intueri* solemus» [3].

Postremo, isque multo maioris auctoritatis est, idem docuisse videtur Leo XIII, qui mysterii Trinitatis, «unum omnium maximum, quippe omnium veluti fons et caput..., *cognoscendi contemplandique causa*, in coelo *angeli*, in terris *homines procreati sunt*» [4],

Certe, vim verbis inferret qui haec omnia intelligeret de solo intellectu practico seu affectivo potius quam de intellectu speculativo.

130. *Argumenta ex ratione theologica* sunt duplicis generis: quaedam *a priori*, quaedam *a posteriori*.

A priori est *triplex argumentum*, quod S. Doctor proponit in corpore articuli. Ubi notandum est S. Thomam ea sumpsisse ex Aristotele. *Primum* quidem ex *X Ethicae Nicomacheae*, cap. 8, nn. 1-2 (II, 124, 1-11), quod exposuerat in proprio loco [5] et reasumpsit in II-II, q. 182, a. 1, ratione prima; *secundum*, ex eodem loco Ethicorum, nn. 5-7 (II, 124, 26-52;

---

[1] S. CYRILLUS ALEXANDRINUS, *Contra Iulianum*, lib. III, MG. 76, 628-629.
[2] PLOTINUS, *Enneades V*, lib. III, n.° 16, ed. Didot, p. 325, Parisiis, 1855.
[3] PLOTINUS, *op. et loc. cit.*, n.° 17, p. 326.
[4] LEO XIII, *Encyclica «Divinum illud munus»*, die 9 maii 1897, ed. cit., t. V, p. 142.
[5] *In Ethic Nicom.*, lib. X, lecti 10, ed. cit., n.° 2.087.

125, 1-2), quod ibidem exposuit [1] et bis alibi reproducit, nempe in *IV Sent.*, dist. 49, q. 1, a. 1, qla. 3, arg. 1 sed contra, et in II-II, q. 182, a. 1, ratione quinta; *tertium*, ex eodem opere aristotelico, loco citato, n.º 8 (II, 125, 2-13), quod ibidem expendit [2] et aliis in locis iterato exhibet, scilicet in *IV Sent.*, dist. 49, q. 1, a. 1, qla. 3, arg. 2 sed contra, et II-II, q. 182, a. 1, ratione septima et octava.

Haec tamen argumenta, secundum quod assumuntur a S. Thoma in servitium theologiae, non sunt mere philosophica et naturalia prout iacent in textu Aristotelis, sed sunt vere theologica non solum imperative, sed etiam elicitive, utpote ex alto divinae revelationis depurata, elevata, illuminata et anima theologica informata; latet enim analogia beatitudinis formalis naturalis et supernaturalis, qua theologus valide transferre potest modo suo ad suum ordinem ea quae Philosophus suo modo de suo ordine dixerat.

Et procedunt ordine omnino logico. Sunt enim tria in operatione beatifica, quae est ipsa beatitudo formalis, scilicet ipsa operatio secundum se, finis operationis et subiectum operans; omnis siquidem operatio est ab aliquo operante propter aliquem finem, cum omne agens agat propter finem. Et ordine naturali primo est ipsa operatio, deinde finis et ultimo agens, eo quod finis est ratio et causa agentis in quantum agens est. *Primum* igitur argumentum sumitur ex ipsa ratione *operationis* intellectus speculativi et beatitudinis formalis; *secundum*, ex ipsa ratione *finis* intellectus speculativi et beatitudinis formalis; *tertium*, ex ipsa ratione proprii *subiecti* intellectus speculativi et beatitudinis formalis.

131. *Argumentum primum* (ex ipsa ratione *operationis* intellectus speculativi et *beatitudinis* formalis). Beatitudo formalis perfecta consistit essentialiter in optima operatione optimae potentiae respectu optimi obiecti, quod est ipsa beatitudo obiectiva; nam beatitudo formalis est essentialiter summum bonum seu summa perfectio psychologica beati: summa autem perfectio psychologica beati est summa operatio summae potentiae respectu summi obiecti, «nam operationes secundum obiecta specificantur» [1]. Atqui optima operatio optimae potentiae hominis circa optimum obiectum, quod est beatitudo obiectiva, est operatio intellectus speculativi.

---

[1] *In Ethic. Nicom.*, loc. cit., n.º 2.097.
[2] *In Ethic. Nicom.*, ibid., nn. 2.105-2.110.

Est quidem *operatio intellectus possibilis*, ut patet ex supra dictis [2]; quia intellectus possibilis est, simpliciter loquendo, optima potentia animae humanae.

Est etiam *operatio intellectus speculativi*, quia est immediate circa ipsum Deum prout est in se, qui nullo modo est operabilis ab homine, cum sit essentialiter Prima Causa omnino incausata et incausabilis, sed solum speculabilis seu contemplabilis.

Aliunde vero *optima operatio* intellectus possibilis non est operatio nudae potentiae, sed *potentiae perfectae et elevatae optimo habitu intellectuali speculativo: tum* quia intellectus possibilis non potest aliquid operari sine habitu superaddito, in quo radicaliter differt a voluntate [3]; *tum* etiam quia «non potest esse *perfecta* operatio, quod requiritur ad *felicitatem*, nisi potentiae perfectae *per habitum*, qui est ipsius *virtus*, secundum quod reddit operationem bonam» et optimam [4], ut ipsemet Aristoteles adnotavit: εἰ δ' ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία «κατ' ἀρετὴν ἐνεργεια», εὔλογον «κατὰ τὴν κρατίστην» [5].

Et *ratio* huius est, quia potentia non potest totam suam virtualitatem operativam exercere nisi perfecta et elevata per optimum habitum operativum, eo quod habitus operativus est perfectio potentiae operativae secundum modum potentiae. Constat autem intellectum possibilem humanum totam suam virtualitatem operativam exercere in beatitudine, quia beati in coelo «secundum *totum* modum suum, scilicet *secundum totum suum posse* diligent et videbunt, *nihil suae*

---

[1] *Comp. theol.*, II P., cap. 9, ed. Vives, t. 27, p. 122 b.
[2] Supra, nn. 116-119.
[3] I-II, 50, 4-5.
[4] *In X Ethic. Nicom.*, lect. 10, n.º 2.085.
[5] ARISTOTELES, *X Ethicae Nicom.*, cap. VII, n.º 1, ed. cit., II, 124, 1-2.

potentiae substrahentes divinae visioni et dilectioni» [1], nam «*totum posse* creaturae *applicabitur* ad videndum et diligendum Deum» [2]. Unde et de Angelis ait S. Doctor quod eorum intellectus «*totaliter* videt Deum, hoc est dictu, *totam vim intellectus sui* adhibent ad videndum Deum» [3].

Ergo concludendum est beatitudinem hominis formalem essentialiter consistere in operatione intellectus speculativi [4].

S. Augustinus ipse hanc rationem profunde tradiderat, cum ait: «*in ipsa ratione*, quae partim contemplativa est, partim activa, *proculdubio contemplatio praecellit. In hac enim et imago Dei est*, qua per fidem ad *speciem reformamur. Actio itaque rationalis contemplationi rationali debet obedire*, sive per fidem imperanti, sicuti est quamdiu peregrinamur a Domino *(I Cor.*, V, 6), sive per *speciem, quo erit cum similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est (I Ioan.*, III, 2)» [5].

---

[1] *III Sent.*, d. 27, 3, 2, ed. cit., n.° 208.

[2] *De Caritate*, 10 ad 5.

[3] *De Verit.*, 8, 2.

[4] Aliis verbis, sumendo hunc articulum ut connexum cum praecedentibus, potest argumentum ad sequentem formam reduci:

Beatitudo formalis hominis essentialiter consistit in attingentia possessiva beatitudinis eius obiectivae per actum intellectus possibilis (a. 4). Atqui actus intellectus possibilis attingentis possessive beatitudinem obiectivam est actus intellectus speculativi.

Nam hoc modo intellectus possibilis attingit possessive beatitudinem obiectivam quo haec est attingibilis et possessibilis ab ipso. Est autem attingibilis et possessibilis ab intellectu per operationem speculativam; quia beatitudo obiectiva est Deus ipse prout est in se, et Deus non est attingibilis ab intellectu nisi cognoscendo seu videndo ipsum: visio vero et cognitio qua tales sunt actus intellectus speculativi, cum sint speculatio quaedam, iuxta illud S. Augustini: «*speculari* enim *prospicere* est vel *conspicere* vel intendere ut *videas*» *(Enarratio in Psalm.* 98, n.° 5, ML. 37, 1.261). Similiter Deus non est possessibilis ab intellectu nisi per visionem vel speculationem, secundum illud eiusdem Augustini: «quid est aliud beate vivere, nisi aeternum aliquid *cognoscendo habere?*... Idque ipsum est, quod *nihil* sit *aliud habere quam nosse*» *(De diversis quaestionibus octoginta tribus*, q. 35, n.° 2, ML. 40, 24).

[5] S. AUGUSTINUS, *Contra Faustum Manichaeum*, lib. XXII, cap. 27, ML. 42, 418.

132. *Secundum argumentum* (ex ipsa ratione *finis* intellectus speculativi et beatitudinis formalis). Beatitudo formalis hominis, cum sit ultimus eius finis subiectivus, non ordinatur ad aliud subiectivum ut ad finem interiorem, sed propter seipsam appetitur in hoc ordine, et solum ordinatur ad beatitudinem obiectivam ut ad finem exteriorem. Atqui de ratione intellectus speculativi est quod non ordinetur ad aliud ut ad finem interiorem in suo ordine, sed solum ad obiectum speculabile attingendum quasi ad finem exteriorem: e contra, intellectus practicus essentialiter ordinatur ad aliud, non solum ut ad finem exteriorem, sed etiam ut ad finem interiorem, nempe ad rectas operationes appetitus superioris et inferioris, quae ulterius ordinantur ad perfectiores operationes sui ipsius, ac finaliter ad perfectam operationem intellectus speculativi. Nam proprius finis intellectus speculativi est sola operatio speculandi, et ideo *non est aliud ab ipso;* quo in sensu dici solet quod finis intellectus speculativi est *ipsum scire seu intelligere seu speculari:* e contra, proprius finis intellectus practici est *opus extra* ipsum intelligere seu cognoscere, quia cognitio practica est essentialiter *directiva* operationis appetitus vel operis exterioris artificiosi, et ideo finis eius proprius est *aliud ab ipso.* Quod uno verbo indicavit S. Thomas scribens: «intellectus *speculativus* est qui, quod apprehendit, non ordinat ad opus, *sed ad solam veritatis considerationem;* practicus vero intellectus dicitur qui, hoc quod apprehendit, *ordinat ad opus*» [1]. Coincidunt ergo *finis proprius* beatitudinis formalis et operationis intellectus speculativi, et ideo beatitudo formalis essentialiter consistit in actu intellectus speculativi.

Id quod alio modo proponi potest hisce verbis: cum beatitudo formalis essentialiter consistat in actu intellectus, ut patet ex dictis, nn. 93-115, illius intellectus est essentialiter ipsa beatitudo formalis cuius proprium obiectum est beatitudo obiectiva, nam proprium obiectum beatitudinis formalis est beatitudo obiectiva. Atqui beatitudo obiectiva non potest esse obiectum proprium intellectus practici;

---

[1] I, 79, 11.

nam proprium obiectum intellectus practici est aliquo modo *operabile ab ipso*, atque ideo comparatur ad intellectum practicum *ut effectus ad causam:* «effectus autem alicuius non potest esse ultimus finis obiectivus eius, quia perfectio causae non dependet ab effectu, sed e converso»[1].

Aut igitur beatitudo obiectiva non est obiectum intellectus, quod esse falsum ostensum est nn. 93-115; aut necessario est obiectum solius intellectus speculativi primo et per se, et consequenter beatitudo formalis primo et per se est actus intellectus speculativi.

133. *Argumentum tertium* (ex ipsa ratione proprii *subiecti* intellectus speculativi et beatitudinis formalis). Beatitudo formalis hominis consistit essentialiter in illa operatione in qua homo communicat cum Deo et angelis, qui sunt proprium subiectum beatitudinis formalis, non autem in illa vel in illis operationibus in quibus communicat cum inferioribus animalibus, quae incapacia sunt beatitudinis. Atqui homo communicat cum Deo et angelis in operatione intellectus speculativi; nam proprium obiectum considerationis Dei et angelorum est Deus et ipsi angeli, qui sunt penitus incorporei et a materia separati: per operationem autem intellectus speculativi homo abstrahit a corporalibus et materialibus ea transcendendo, et mentis obtutum defigit in incorporalibus et spiritualibus, nempe in divinis, quae sunt Deus ipse et substantiae separatae. E contra, homo communicat cum brutis animalibus secundum corpus et ea quae corporis sunt vel compositi, ut sunt potentiae organicae et operationes eius; quinimmo et in ipso actu intellectus practici, qui est prudentiae prout secundario est cogitativae[2], ut *sagacitates* canum, vulpium, felium ostendunt. Nam per suum instinctum seu aestimativam naturalem bruta animalia quandam resonantiam prudentiae participasse videntur, licet imperfectam. Quare S. Doctor iure scribit: «in operibus brutorum animalium apparent quaedam sagacitates, in quantum habent inclinationem naturalem ad quosdam ordinatissimos pro-

---

[1] *IV Sent.*, d. 49, 1, 1, qla. 3.
[2] II-II, 47, 3 ad 3.

cessus, utpote a Summa Arte ordinatos; et propter hoc, etiam quaedam animalia dicuntur *prudentia vel sagacia*»[2]. «Sicut ergo, concludit S. Thomas, *intellectus*, per comparationem ad homines [essentialiter compositos ex anima et corpore], est *quoddam divinum;* ita et vita speculativa, quae est secundum *intellectum* [speculativum], comparatur ad vitam *moralem* [= *activam*, quae est secundum intellectum practicum et operationes appetitus], *sicut divina ad humanam*»[1].

134. *A posteriori* est argumentum duplex: unum, ex *proprietatibus* beatitudinis et vitae speculativae seu contemplativae intellectus; aliud *ex inductione*, qua excluduntur ab ipsa essentia beatitudinis formalis singula spectantia ad intellectum practicum.

Argumentum primum (ex identitate proprietatum beatitudinis formalis et operationis intellectus speculativi). Quae habent identicas proprietates habent eandem essentiam, atque ideo sunt essentialiter eadem. Atqui beatitudo formalis et vita contemplativa seu operatio intellectus speculativi in summo sui habent identicas proprietates.

Quinque sunt principales proprietates beatitudinis formalis quae, ut patet ex dictis ad articulum secundum huius quaestionis, essentialiter consistit in operatione, scilicet quod sit perfecte una seu unica[3]; quod sit omnino continua seu ininterrupta, συνεχεστάτη[4], seu aeterna; quod sit delectabilissima, ἥδιστη[5]; quod sit plene sibi sufficiens, αὐτάκρης[6]; ac denique quod sit omnino quieta et pacifica, σκολαστική καὶ ἄτρυτος[7]. Iam vero omnes et singulae huiusmodi proprietates conveniunt contemplationi seu operationi per-

---

[1] I, 13, 2 ad 3. Cf. *III Contra Gent.*, cap. 35, arg. ultimo.
[2] *In X Ethic. Nicom.*, lect. 11, n.º 2.106.
[3] Supra, nn. 64-65.
[4] Supra, nn. 64-65; Aristoteles, *X Ethic. Nicom.*, cap. VII, n.º 2, ed. cit., II, 124, 11.
[5] Aristoteles, *X Ethic. Nicom.*, cap. VII, n.º 3, II, 124, 14.
[6] Aristoteles, *X Ethic. Nicom.*, cap. VII, n.º 4, II, 124, 18; n.º 7, II, 124, 49.
[7] Aristoteles, *X Ethic. Nicom.*, cap. VII, n.º 7 II, 124, 49-50.

fectae intellectus speculativi, non autem operationi intellectus practici.

Ac primo quidem *operatio perfecta intellectus speculativi, quae est contemplatio,* est *essentialiter una, immo et unica secundum essentiam suam.* Nam «homo, in quantum est contemplativus, est *aliquid supra hominem,* quia in intellectus *simplici visione* [quam nomen contemplationis importat] *continuatur homo superioribus Substantiis,* quae Intelligentiae vel Angeli dicuntur» [1], ut etiam animadvertebat S. Doctor in tertio argumento huius articuli. Atqui angeli non habent plures mentis operationes secundum speciem suam, ut homo qui habet tres, sed *unam* tantum; angelus enim non cognoscit discurrendo, neque componendo et dividendo [2], sed «*simplici* apprehensione *veritatem intuetur*» [3]. Ergo etiam homo, secundum quod est contemplativus et supra hominem, una operatione perfecta et ultima intellectus speculativi veritatem intuetur.

Iure igitur S. Thomas dicit quod «vita contemplativa *unum* quidem actum habet in quo *finaliter perficitur,* scilicet contemplationem veritatis, *a quo habet unitatem;* habet autem multos actus quibus pervenit *ad hunc actum finalem*» [4]. Et homini vere contemplativo commendat ut «*totus* per intentionem *interius* adsit, *ne scilicet eius intentio ad diversa trahatur*» [5]. Et inde est quod Maria, per quam significatur vita contemplativa, *uni* tantum incumbebat, quia tantum «*unum* est necessarium»; dum e contra, soror eius Martha, per quam vita activa significatur quae spectat ad intellectum practicum, turbabatur «*circa plurima*» [6]. Et «optimam partem elegit sibi Maria» [7]. «*Sed unde meliorem?*, quaerit S. Augustinus. Quia tu circa *multa,* illa circa *Unum. Praeponitur Unum*

---

[1] *III Sent.*, d. 35, 1, 2, qla. 2 ad 1, ed. cit., n.º 39.
[2] I, 58, 3-4.
[3] II-II, 180, 3.
[4] II-II, 180, 3 c. Vide etiam arg. sed contra.
[5] S. THOMAS, *In librum Boetii de Hebdomadibus,* prol., ed. Vivés, t. 28, p. 468 a.
[6] LUC., 10, 41-42.
[7] LUC., 10, 42.

multis. Non enim a multis Unum. sed *multa ab Uno. Multa* sunt quae facta sunt. *Unus* est qui fecit. Coelum, terra, mare et omnia quae in eis sunt, quam *multa* sunt? Quis ista enumeret? Quis horum *multitudinem* cogitet? Quis haec fecit? *Deus, omnia.* Ecce *bona valde (Gen.,* I, 31). Bona valde quae fecit: *quanto melior ille qui fecit?*» [1]. «*Vacate et videte,* quoniam ego sum Dominus (Psalm. 45, 11). Illa turbabatur, ista epulabatur: illa *multa disponebat,* ista *Unum adspiciebat*» [2].

Unde et concludit: «*Unum cogitate,* fratres mei; et *videte* in ipsa *multitudine* si delectat, nisi *Unum*... Quia *Unum* est necessarium, *Unum* illud supremum, *Unum* ubi Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt *Unum*... ipsa Trinitas *Unus* Deus, quia *Unum* necessarium est» [3].

Secundo, operatio perfecta intellectus speculativi est *maxime diuturna et ininterrupta secundum speciem suam, tum* quia per se abstrahit a motu et tempore, cum versetur proprie circa divina et aeterna, totaliter transcendentia, secundum considerationem et secundum esse, omnem materiam et motum et tempus [4]; *tum* etiam quia elicitur ab intellectu possibili, qui est potentia inorganica ideoque non egens, secundum speciem suam, organis corporalibus ad suas exercendas operationes, ut videre est in anima separata [5]; *tum* denique quia operatio speculativa perfecta intellectus possibilis est proprius actus Sapientiae, qui est habitus intellectualis omnium perfectissimus et firmissimus secundum speciem suam: talis autem est actus qualis est habitus a quo immediate procedit.

E contra, actus intellectus practici versatur proprie loquendo circa corporalia et mutabilia et temporalia quae actioni vel operationi humanae subduntur; aliunde, habitus eius sunt

---

[1] S. AUGUSTINUS, *Sermo* 104, cap. II, n.º 3, ML. 38, 617.
[2] S. AUGUSTINUS, *Sermo* 103, cap. II, n.º 3, ML. 38, 614.
[3] S. AUGUSTINUS, *Sermo* 103, cap. III, n.º 4, ML. 38, 614-615. Cf. *Sermo* 169, cap. XIII-XIV, nn. 16-17, ML. 38, 924-925.
[4] Cf. S. THOMAS, *In librum Boetii de Trinitate,* 5, 4.
[5] Videsis I, 89, 1.

minus firmi secundum speciem suam, ut patet in prudentia, quae secundario radicatur in cogitativa, a qua intrinsece, licet secundario, dependet [1].

Quae cum ita sint, iure S. Doctor scripsit: «inter omnes autem operationes humanas *continuatissima* est speculatio veritatis. Manifestum est enim quod magis continue potest homo perseverare in speculatione veritatis quam in quacumque alia operatione. Cuius ratio est, quia necesse est discontinuari operationem propter laborem, quem non possumus continue ferre. Labor autem et fatigatio accidit in operationibus nostris propter passibilitatem corporis, quod alteratur et removetur a naturali dispositione sua. Unde, cum intellectus in eius operatione minimum utatur corpore, sequitur quod minimum eius operationi adveniat labor et fatigatio. Quae nulla essent, si intellectus in speculando non indigeret phantasmatibus exsistentibus in organis. Et sic patet, quod maxime invenitur felicitas in speculatione veritatis» [2].

Et inde est quod Martha *turbabatur agitata*, huc illuc *sollicita;* dum Maria *tranquilla* «*sedebat* secus pedes Domini» [3]. Et hoc melius est, secundum illud: «Maria *optimam* partem elegit, quae *non auferetur* ab ea» [4]. Quem in locum S. Augustinus adnotat: «audi *unde meliorem:* quae *non auferetur ab ea*. A te auferetur aliquando onus necessitatis; *aeterna* est dulcedo veritatis. *Non auferetur* ab ea quod elegit: *non auferetur, sed tamen augetur*. In hac autem vita *augetur*, in alia vita *perficietur, nunquam auferetur*» [5].

Et alibi: «istam partem suavissimam sibi Maria alegerat, quae *vacabat, discebat, laudabat;* Martha vero soror eius, circa plurima fuerat occupata. Equidem agebat rem necessariam, sed *non permansuram;* agebat rem viae, *nondum patriae;* agebat rem peregrinationis, *nondum possessionis...* Magnum opus, *sed transitorium*» [1].

Pars Mariae Deus, qui et «ipse finis erit desideriorum nostrorum, qui sine fine videbitur, sine fastidio amabitur, sine fatigatione laudabitur. Hoc munus, hic affectus. hic actus profecto erit omnibus, sicut ipsa vita aeterna, communis... Ibi vacabimus et videbimus; videbimus et amabimus; amabimus et laudabimus: ecce quod erit in fine sine fine» [2].

Ceterum, *continuitas est unitas quaedam, quae interruptione tollitur*. Et ideo Caietanus profunde *utramque* proprietatem simul iunxit, scribens: «describit [Dominus] sub nomine et ratione *unius* aeternam felicitatem..., quia consistit in *uno*, immo *summe uno obiecto*, *Deo* scilicet; et in *una applicatione mentis* ad videndum et fruendum Deo, *absque multiplicatione et successione quacumque;* illa quidem *una* applicatio, *continua aeterno perseverabit actualiter* et in *adunatione omnium virium animae* sub illa felicitate, *ita quod nulla erit distractio*» [3].

Tertio, contemplatio, quae est operatio perfecta intellectus speculativi, est *maxime delectabilis secundum speciem suam*, *tum* quia est de maximis bonis, scilicet de divinis et aeternis; *tum* quia possidentur huiusmodi bona per nobilissimos actus nobilissimae potentiae, scilicet intellectus, et nobilissimi habitus, nempe Sapientia; *tum* quia intellectus speculativus est maxime reflexivus supra seipsum, et ideo operatio speculativa perfecta maxime cognoscere potest non solum obiectum contemplatum, sed etiam seipsam possidentem illud: delectatio enim, ceteris paribus, tanto maior est quanto magis cognoscitur obiectum delectans et possessio eius [4]; *tum* denique quia speculatio est operatio maxime propria homini in quantum est homo, scilicet rationalis seu intellectualis na-

[1] II-II, 47, 3 ad 2 et 3.
[2] In *X Ethic. Nicom.*, lect. 10, nn. 2.088-2.089.
[3] LUC., 10, 39, 41.
[4] LUC., 10, 42.
[5] S. AUGUSTINUS, *Sermo* 103, cap. IV, n.º 5, ML. 38, 615.

[1] S. AUGUSTINUS, *Sermo* 255, cap. II, n.º 2, ML. 38, 1.186.
[2] S. AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, lib. XXII, cap. 30, nn. 1 et 5, ML. 41, 802, 804.
[3] CAIETANUS, O. P., in *Luc.*, 10, 42, ed. cit., t. IV, p. 220.
[4] Cf. I-II, 32, 1.

turae: tanto autem delectabilior est aliqua operatio quanto magis propria et connaturalis est operanti. Unde S. Doctor in fine primi argumenti huius articuli concludit quod speculatio est operatio «*maxime propria* homini, et *maxime delectabilis*».

Et alibi, directe considerans speculationem seu contemplationem supernaturalem, scribit: «contemplatio Sapientiae maximam delectationem habet; unde *Eccle.*, XXIV, 27, dicitur ex ore Sapientiae: spiritus meus *super mel dulcis* et haereditas mea *super mel et favum*» [1]. Et hoc ideo, quia «delectatio contemplationis Sapientiae *in seipsa* habet delectationis causam; unde nullam anxietatem patitur, quasi exspectans aliquid quod desit. Propter quod dicitur *Sap.*, VIII, 16: *non* habet *amaritudinem* conversatio illius, *nec taedium* convictus eius, *sed laetitiam et gaudium*» [2].

Et hac etiam de causa Maria *optimam* partem elegit, quia dulcior et iucundior quam Marthae ministratio. «Erat enim Maria intenta *dulcedini* verbi Domini. Intenta erat Martha quomodo *pasceret* Dominum; intenta Maria quomodo *pasceretur* a Domino. A Martha convivium Domino parabatur, in cuius convivio Maria iam *iucundabatur*. Cum ergo Maria *suaviter* audiret verbum *dulcissimum* et corde intensissimo *pasceretur*, interpellato Domino a sorore sua, quomodo putamus eam timuisse ne diceret ei Dominus: surge et adiuva sororem tuam? Mira enim *suavitate* tenebatur, quae profecto maior est mentis quam ventris. Excusata est; *sedit securior*» [3].

Optimam partem elegit sibi Maria, quia «operationibus contemplativae non admiscetur amaritudo aut taedium...; sed operationes activae vitae sunt *multis amaritudinibus respersae*» [4].

Iure igitur concludit S. Augustinus: «est Bonum simplex,

---

[1] *In librum Boetii de Hebdomadibus*, prol., ed. cit., t. 28, p. 468. Cf. etiam *IV Sent.*, d. 49, 3, 5, qla. 1, arg. 1 sed contra.
[2] *In librum Boetii de Hebdomadibus*, loc. cit., p. 468 b.
[3] S. AUGUSTINUS, *Sermo* 104, cap. I, n.º 1, ML. 38, 616.
[4] S. THOMAS, in *IV Sent.*, d. 49, 3, 5, qla. 3, arg. 1 sed contra.

ipsum Bonum quo cuncta sunt bona, ipsum Bonum ex quo cuncta sunt bona: *ipsa est Delectatio Domini, hanc contemplabimur*.

Iam videte, fratres: si nos *delectant* bona ista quae appellantur bona; si nos delectant bona quae non sunt per se bona —omnia enim mutabilia non sunt per se bona—, *qualis erit contemplatio incommutabilis Boni, aeterni, semper eodem modo manentis*? Quandoquidem ista quae dicuntur bona nullo pacto nos *delectarent* nisi essent bona; nec alio pacto essent bona nisi ab Illo essent qui simpliciter Bonus est. Ecce quare habitare volo, inquit, in domo Domini per omnes dies vitae meae. Dixi vobis quare: *ut contempler delectationem Domini*» [1]. *Gustate et videte quoniam suavis est Dominus* [2].

Quarto, speculatio est *maxime sibi sufficiens* inter omnes humanas operationes. Vita enim activa tanto maior est quanto plura facit homo erga se et erga alios, ad quod pluribus eget rebus et personis, ut videre est in hospitalibus, nosocomiis et aliis vitae activae institutionibus. E contra, vita contemplativa sibi sola sufficit. Homo enim «potest speculari veritatem *etiamsi solus secundum seipsum exsistat;* quia contemplatio veritatis est operatio penitus intrinseca ad exterius non procedens. Et tanto aliquis magis poterit solus exsistens speculari veritatem, quanto fuerit magis perfectus in Sapientia; quia talis plura cognoscit et minus indiget ab aliis instrui vel iuvari» [3]. Quibus respondent quae paulo infra subdit: «ad actiones autem exteriores opus est homini quod habeat *multa, et tanto plura quanto actiones debent esse maiores et meliores;* sed ille qui vacat speculationi nullo talium indiget ad suam operationem: quinimo potest dici quod exteriora bona impediunt hominem a speculatione, propter sollicitudinem quae ex eis ingeritur homini, distrahens animum hominis ne totaliter possit speculationi vacare» [4].

Et ratio huius est, quia intellectus practicus ideoque vita

---

[1] S. AUGUSTINUS, *Enarratio II in Psalm.* 26, nn. 8-9, ML. 36, 203.
[2] Psalm. 33, 9.
[3] In *X Ethic. Nicom.*, lect. 10, n.º 2.095.
[4] In *X Ethic. Nicom.*, lect. 12, nn. 2.119-2.120.

activa versatur essentialiter circa *plurima;* dum e contra intellectus speculativus in sua vita contemplativa versatur primo et per se circa *Unum* tantum. *Unus* autem homo non potest *simul multa* bene et perfecte exercere, potest autem *Unum*. Et hac de causa, Martha requisivit a Domino auxilium Mariae; dum haec sola sedebat secus pedes Domini et sola audiebat verbum illius.

Et haec pars, quam elegit Maria, *optima* est, utpote quae *non auferetur ab ea* [1]; «quoniam, ut scite observat Caietanus, *vita activa potest tolli ab invito;* potest enim multipliciter quis impediri ut non vacet operibus misericordiae, puta rapinis, direptionibus et huiusmodi; sed *contemplatio non potest tolli ab invito*, quoniam *omnia secum portat contemplativus*, et inter tormenta maxime contemplatur, ut gesta sanctorum testantur. Quocirca Maria, quae timuerat ne ad preces sororis Iesus praeciperet sibi ut surgeret, iam secura sedet secus pedes Domini, audiendo verbum illius» [2].

Merito ergo S. Thomas scribit: «*habet hoc privilegium Sapientiae studium*, quod operi suo prosequendo *magis ipsa sibi sufficit*. In exterioribus enim operibus indiget homo plurimorum auxilio; sed in *contemplatione Sapientiae tanto aliquis efficacius operatur quanto magis solitarius secum commoratur*. Et ideo Sapiens... hominem ad *seipsum revocat*, dicens: *praecurre prior in donum tuam (Eccle.*, XXXIII, 15), *idest ad mentem tuam ab exterioribus sollicite redeas*, antequam ab alio occupetur per cuius sollicitudinem distrahatur; unde dicitur *Sap.*, VIII, 16: *intrans* in domum meam, *conquiescam cum illa*, idest cum *Sapientia*» [3].

Qua de causa S. Gregorius vitam contemplativam appellat *libertatem*, activam vero *servitutem* [4]; nam qui aliis indiget, his servus est.

---

[1] LUC., 10, 42.
[2] CAIETANUS, in *Luc.*, 10, 42, ed. cit., t. IV, p. 220 b.
[3] *In librum Boetii de Hebdomadibus*, prol., ed. Vivés, t. 28, p. 468 a.
[4] S. GREGORIUS MAGNUS, in *Ezechielem*, lib. I, hom. 3, n.º 9, ML. 76, 809. Vide etiam BOETIUM, *De consolatione Philosophiae*, lib. V, prossa II, nn. 8-11, ed. cit., p. 109, 26-30; p. 110, 1-7; ARISTOTELEM, *I Metaph.*, cap. II, nn. 9-10, ed. cit., II, 471, 4-26, cum expositione S. THOMAE, in h. l., lect. 3, nn. 58-63.

Quinto, operatio perfecta intellectus speculativi est *maxime quieta et tranquilla secundum speciem suam*, *tum* quia est de rebus immobilibus et aeternis, hoc est, divinis, quae semper eodem modo se habent, nam apud illas «non est transmutatio, nec vicisitudinis obumbratio» [1]; *tum* quia speculatio ipsa perfecta abstrahit secundum speciem suam a motu et tempore, sicut et a materia, eo modo quo ipse intellectus possibilis et habitus Sapientiae sunt prorsus inmateriales et supra motum et tempus; *tum* denique quia homo non studet contemplationi, nisi postquam superavit imperfectiones et necessitates huius vitae, quasi iam in fine constitutus et quiescens; nam «philosophorum intentio ad hoc *principaliter* erat ut, per omnia quae in rebus considerabant, *ad cognitionem Primarum Causarum* pervenirent: unde scientiam *de Primis Causis ultimo* ordinabant, *cuius considerationi ultimum tempus vitae suae deputarent*» [2].

Ac revera, ut profunde scribit S. Doctor, «felicitas consistit *in quadam vacatione; vacare* enim dicitur aliquis *quando non restat ei aliquid agendum, quod contingit cum aliquis iam*

---

[1] *Iacob*, 1, 42.
[2] S. THOMAS, *In librum de Causis*, lect. 1, ed. Vivés, t. 26, p. 505 a. Vide etiam in *VI Ethic. Nicom.*, lect. 7, nn. 1.209-1.211; in *III Sent.*, d. 35, 1, 2, qla. 3, ed. cit., n.º 44. «Et ideo docent philosophi quod aliquis per separationem a continuo et tempore, hoc est, ab imaginabilibus et sensibilibus, suum *adipiscitur* intellectum ut, *possesso* intellectu, applicando ea ad divina, *quiescat*. Augustinus in libro I Confessionum [cap. 1]: fecisti nos ad te, Domine, et irrequietum est cor nostrum, donec requiescat in te. Hoc respectu Theologia, quae *natura* omnium scientiarum est *prima*, *ultima* efficitur ordine *studii* et *inquisitionis;* propter quod dicit Alpharabius quod *in studio illius philosophi vitam finierunt*» (S. ALBERTUS MAGNUS, *Summa Theol.*, prol., ed. Borgnet, t. XXXI, p. 4). Qua de re videri possunt: CL. BAEUMKER, *Alfarabi Uber den Ursprung der Wissenschaften*, apud BGPMA, Bd. XIX, 3, Munster i. W., 1916; A. GONZÁLEZ PALENCIA, *Alfarabi, Catálogo de las ciencias*, edición y traducción castellana, Madrid, 1932; H. SALMAN, O. P., *Le «Liber exercitationis ad viam felicitatis» d'Alfarabi*, apud *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, XII (1940), pp. 33-48; DOMINICUS GUNDISSALINUS, *De divisione Philosophiae*, ed. L. Baur, apud BGPMA, Bd. IV, 2-3, Munster i. W., 1903; BOETIUS DE DACIA, *Opusculum de Summo Bono sive de vita philosophi*, ed. M. GRABMANN, apud *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, VI (1932), pp. 297-307.

ad finem pervenerit» [1]. Hoc autem non contingit in vita activa nec in operationibus intellectus practici, quae circa mobilia et contingentia essentialiter versantur per continuam *sollicitudinem;* «sollicitudo enim pars est intellectus *practici*, circa exequenda *inquietam vigilantiam* adhibens» [2]. Et ideo essentialiter ordinantur ad operationem intellectus speculativi sicut ad finem, eo fere modo quo motus est propter quietem sicut propter finem. «Haec est enim felicitas speculativa, *ad quam tota vita politica videtur ordinata*, dum *per pacem*, quae per ordinationem vitae politicae statuitur et conservatur, *datur hominibus facultas contemplandi veritatem*» [3].

Sed haec perfecta vacatio non est intelligenda veluti privatio omnis operationis, sed ut exclusio omnis laboris et defatigationis, secundum illud S. Augustini: «inest autem in illa requie non *desidiosa segnitia*, sed quaedam *ineffabilis tranquillitas actionis otiosae*. Sic enim ab huius vitae operibus in fine requiescitur, ut in alterius vitae actione gaudeatur. Sed quia talis actio in Dei laude agitur sine labore membrorum, sine angore curarum, non ad eam sic transitur per quietem ut ipsi labor succedat, idest *non sic esse actio incipit ut esse desinat quies;* neque enim reditur ad *labores et curas, sed permanet in actione quod ad quitem pertinet:* nec in opere laborare, nec in cogitatione fluctuare» [4].

Ergo beati in patria contemplationi *vacabunt*, quiescentes a laboribus suis, et *videbunt* Deum sicuti est [5], secundum illud: «*mansueti* autem haereditate *possidebunt* terram, et *delectabuntur in multitudine pacis*» [6]. Quem in locum S. Augustinus splendidam enarrationem fecit: «aurum tuum pax, argentum tuum pax, praedia tua pax, Deus tuus pax. Quidquid desideras, pax tibi erit; quia hic aurum quod est, non

[1] In *X Ethic. Nicom.*, lect. 11, n.º 2.098.
[2] CAIETANUS, O. P., in *Luc.*, X, 41, ed. cit., t. IV, p. 220 a.
[3] S. THOMAS, in *X Ethic. Nicom.*, lect. 11, n.º 2.101. Vide etiam in *Psalmum* 45, n.º 8, ed. Vivés, t. 18, p. 518 b.
[4] S. AUGUSTINUS, *Epist.* 55 *ad Ianuarium*, cap. IX, n.º 17, ML. 33, 212.
[5] Psalm. 45, 11; *Apoc.*, 14, 13, *I Ioan.*, 3, 2.
[6] Psalm. 36, 11.

potest tibi esse argentum; quod vinum est, non potest tibi esse panis; quod tibi lux est, non potest esse potus: *Deus tuus, totum tibi erit*. Manducabis eum, ne esurias; bibes eum, ne sitias; illuminaberis ab eo, ne deficias; *possidebit te totum integrum, totus integer*. Angustias non ibi patieris, cum eo cum quo totum possides: *totum habebis, totum et ille habebit; quia tu et ille unum eritis*, quod unum totum et ille habebit qui vos possidet.Hae sunt *reliquiae homini pacifico*» [1].

Et haec est *optima pars*, quam Maria, *quieta* sedens secus pedes Domini et *vacans* auditioni verbi eius, sibi elegit, *et non auferetur ab ea*. «Vacabimus ergo et videbimus Deum sicuti est, et videntes laudabimus Deum. Et haec erit vita sanctorum, *haec actio quietorum*, quia sine defectu laudabimus. Non uno die laudabimus, sed sicut dies ille non habet terminum temporis, ita laus nostra *non habebit terminum cessationis;* et ideo *in saecula saeculorum* laudabimus» [2]. E contra, omnis labor et agitatio et inquietudo Marthae *auferetur*, secundum illud: «*absterget* Deus omnem lacrymam ab oculis eorum, et mors ultra non erit, neque luctus neque clamor neque dolor erit ultra, quia *prima abierunt*» [3]; sublata enim omni miseria et indigentia, quibus medendis vita activa incumbit, tollitur et ipsa activa vita.

Quae cum ita sint, merito cum S. Thoma concludere possumus: «sic igitur patet quod, *secundum huiusmodi operationem speculativam intellectus, manifeste apparet omnia exsistere in homine quaecumque solent attribui beato*» [4]; et consequenter beatitudinem hominis formalem essentialiter consistere in operatione intellectus speculativi.

135. *Secundum argumentum (ex inductione*, qua singula ad intellectum practicum spectantia excluduntur ab ipsa essentia beatitudinis formalis). Si beatitudo formalis hominis consisteret essentialiter in operatione intellectus practici,

[1] S. AUGUSTINUS, *Enarratio in Psalm*, 36, sermo I, n.º 12, ML. 36, 363.
[2] S. AUGUSTINUS, *Sermo* 362, cap. 30, n.º 31, ML. 39, 1.634.
[3] *Apoc.*, 21, 4.
[4] In *X Ethic. Nicom.*, lect, 11, n.º 2.103.

haec operatio necessario deberet esse actus virtutis *agibilium* vel actus virtutis *factibilium;* nam proprium obiectum intellectus practici est contingens aliter se habere secundum quod contingens est [1], quod «*dividitur in duo*, scilicet in aliquid quod est *agibile* et aliquid quod est *factibile*» [2]. Atqui neutrius potest esse operatio.

Non operatio intellectus practici effectivi, quae est *operatio artis, tum* quia finis exterior seu obiectivus operationis artis est *artificiatum*, idest id quod arte producitur, et hoc non est ultimus finis obiectivus, neque ideo terminus beatitudinis formalis [3]; *tum* quia operatio artis est communis bonis et malis, dum beatitudo formalis est propria et exclusiva bonorum tantum [4]; *tum* denique quia beatitudo formalis est essentialiter operatio primo attingens Deum prout est in seipso, qui est beatitudo obiectiva, ut patet ex dictis supra, q. 2, a. 8: Deus autem non est producibilis a nobis operatione artis, cum sit Prima Causa incausata et incausabilis.

Neque operatio intellectus practici activi. Aut enim esset operatio synderesеos, aut prudentiae, aut doni consilii: hi enim sunt tres habitus boni intellectus practici activi. Nihil horum dici potest.

Non operatio synderesеos, tum quia operatio constitutiva beatitudinis formalis debet explicite et formaliter attingere veram beatitudinem obiectivam in concreto; actus vero synderesеos solum respicit implicite et in communi finem ultimum seu beatitudinem obiectivam; *tum* etiam quia operatio synderesеos est communis bonis et malis, cum vel in ipsis daemonibus et damnatis remaneat; at beatitudo formalis est propria bonorum tantum [5].

---

[1] In *VI Ethic. Nicom.*, lect, 3, nn. 1.144, 1.152.

[2] In *VI Ethic. Nicom.*, lect, 3, n.° 1.150. Dicitur autem *agibile* quod est obiectum *actionis; factibile* vero quod est obiectum *effectionis*. Actio proprie loquendo est *operatio manens in ipso agente*, ut videre, intelligere et velle: sed «factio [= effectio] *est operatio transiens in exteriorem materiam ad aliquod formandum ex ea*, sicut aedificare et secare» (ibid., n.° 1.151).

[3] *III Contra Gent.*, cap. 36.

[4] I-II, 21, 2 ad 2; 57, 3 c et ad 1; II-II, 47, 4.

[5] *De Verit.*, 16, 3.

Non operatio prudentiae neque partium potentialium eius, scilicet τῆς εὐβουλίας, τῆς συνέσεως et τῆς γνώμης, *tum* quia hae omnes virtutes versantur formaliter circa media, non circa finem ultimum, dum e contra beatitudo formalis est essentialiter operatio immediate et formaliter possessiva ipsius finis ultimi obiectivi [1]; *tum* specialiter quia totum obiectum prudentiae et virtutum ei adnexarum sunt motus seu actus appetitus humani, scilicet passiones appetitus sensitivi et operationes ipsius voluntatis [2]: constat autem ex dictis supra [3], nullum actum appetitus, etiam ipsius voluntatis, esse posse beatitudinem obiectivam vel formalem. Unde S. Doctor specialiter probat in *III Contra Gentiles*, cap. 34, beatitudinem hominis formalem non posse consistere in actibus virtutum mere moralium.

Non denique operatio doni consilii, eadem ratione sicut pro operatione prudentiae. Licet enim donum consilii sit multo superius virtute prudentiae et adnexis eius quantum ad modum operandi, habet tamen idem obiectum ac illae virtutes, utpote «*circa eadem exsistens*» [4]. Essentialiter ergo versatur circa media et circa operationes appetitus, quae nullo modo esse possunt beatitudo obiectiva.

Ergo, concludit S. Thomas, «relinquitur quod *ultima hominis felicitas sit in contemplatione Veritatis*» [5], hoc est, *Dei*, ut ait in titulo capituli.

---

[1] *III Contra Gent.*, cap. 35, arg. 3; I-II, 57, 5; II-II, 47, 6-7.

[2] II-II, 47, 5 ad 2.

[3] Supra, tom. I, nn. 353-366; tom. III, nn. 108-109.

[4] II-II, 52, 2 ad 2.

[5] *III Contra Gent.*, cap. 37. Ubi statim uno verbo contrahit potiora argumenta hucusque proposita.

1) «Haec enim *sola* operatio hominis est *sibi propria* et in ea *nullo modo* aliquod *aliorum animalium communicat*.

2) «Haec etiam *ad nihil aliud ordinatur* sicut ad finem, cum contemplatio Veritatis *propter seipsam quaeratur*.

3) «Per hanc etiam operationem homo *suis superioribus coniungitur per similitudinem*, quia haec tantum de operationibus humanis in Deo et in Substantiis separatis est.

4) «Hac etiam operatione *ad illa superiora contingit*, cognoscendo ipsa quocumque modo.

136. *Secunda vero pars*, nempe quod *haec contemplatio essentialiter beatifica non est pure speculativa, sed per se primo speculativa et per se secundo practica*, facile suadetur, *tum* ex parte proprii *subiecti* seu *quasi materiae in qua*, *tum* ex parte propriae *formae* et effectus quasi *formalis* [1].

---

5) «Ad hanc etiam operationem sibi homo *magis est sufficiens*, utpote ad eam *in parum auxilio exteriorum rerum egens*.

6) *Ad hanc etiam omnes aliae humanae operationes ordinari videntur sicut ad finem*. Ad perfectionem enim contemplationis requiritur *incolumitas corporis*, ad quam ordinantur *artificialia omnia* quae sunt necessaria ad vitam; requiritur etiam *quies a perturbationibus passionum*, ad quam pervenitur *per virtutes morales et per prudentiam;* et *quies ab exterioribus perturbationibus*, ad quam ordinatur *totum regimen vitae civilis*. Ut sic, si recte considerentur, *omnia humana officia servire videantur contemplantibus Veritatem*.»

[1] Haec formulatio, quantum ad theologiam, fidem et dona intellectus, scientiae et sapientiae, est Bañezii: «*Theologia*, inquit, primo et per se est speculativa, secundario per se est practica» (in I, 1, 4 § tertia concl., ed. cit., p. 38 a). «*Theologia nostra*, propterea quod est altioris ordinis, quamvis principaliter et primario consistat in contemplatione Veritatis, tamen etiam per se secundo extenditur ad actiones per quas homo dirigitur ad assecutionem perfectae contemplationis Primae Veritatis (in I, 1, 6, ad 3 arg., p. 48 b).

Item: «*Fides* primo et per se est speculativa, sed per se secundo est practica» (in II-II, 4, 2 § tertia conc., ed. cit., col. 457).

Rursus: «*Dona Spiritus Sancti, sicut Intellectus, Scientia, Sapientia, immo et Theologia acquisita*, per se primo sunt speculativa et per se secundo practica» (ibid., tertio, col. 458).

Quod autem dicitur de his habitibus inferioribus exemplatis a lumine gloriae, a fortiori valet de ipso lumine gloriae. Hanc vero esse sinceram mentem S. Thomae respectu huius, patet evidenter ex his quae tradit quaestione sequenti, aa. 1-2 et 4, ubi docet quod amor et delectatio seu gaudium se habent ad ipsam visionem facialem Dei *ut proprium ad speciem;* patet autem quod differentia specifica convenit rei per se primo, proprium vero per se secundo, quasi medio modo inter differentiam specificam et accidens praedicabile, quod solum paedicatur per accidens (I, 77, 1 ad 5). Unde et *proprium* dicitur *per se accidens*, utpote accidens *ipsius speciei* (I-II, 2, 5).

Sic ergo actus et habitus intellectuales sunt triplicis generis: quidam *pure speculativi*, ut actus et habitus Mathematicae, qui omnino abstrahunt a fine et bono; alii *pure practici*, ut actus et habitus synderesεos et prudentiae, qui unice sunt de bono et fine; alii *partim speculativi et partim practici*, licet diversa ratione diversoque gradu: nam *quidam* sunt *per se et immediate speculativi et nonnisi remote seu per accidens practici*, ut Physica Rationalis, cuius pars est Psychologia cui subalternatur Ethica, et Metaphysica *(De Verit.*, 14, 4 c); *nonulli* vero sunt *per se speculativi et per se practici, non tamen ex aequo, sed per se primo speculativi seu contemplativi et per se secundo practici*

Argumentum primum (ex parte *proprii subiecti* seu *quasi materia in qua)*. Beatitudo formalis hominis proportionatur imagini Dei in homine; nam quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur: beatitudo autem formalis recipitur in homine secundum quod homo est imago Dei [1]. Atqui homo est imago Dei secundum rationem superiorem, maxime secundum quod accedit ad intellectum ut intellectus est [2]: ratio autem superior, maxime secundum quod accedit ad intellectum, est per se primo speculativa et per se secundo practica, cum «aeternis rationibus *conspiciendis vel consulendis* adhaerescat» [3]. Ergo et beatitudo formalis, proportionata rationi superiori, debet esse per se primo speculativa et per se secundo practica.

Neque obstat id quod S. Thomas alicubi dicit, scilicet quod «mens secundum quod est imago [Dei], *tantum ad speculativam* pertinet» [4]; nam hoc intelligitur per contrapositionem ad consultationem divinorum ut, secundum ea, regulentur inferiora et temporalia, quae proprie spectant ad vitam activam et rationem inferiorem, non secundum quod *conspectio* seu *contemplatio* aeternorum excitat et mensurat

---

seu affectivi, ut Sacra theologia et Fides theologica et dona Intellectus, Scientiae, ac maxime Lumen gloriae et Visio beatifica quae est proprius et specificus actus eius.

[1] Secundum hoc enim beatitudo formalis recipitur in homine, secundum quod homo est *capax* Dei qui est beatitudo obiectiva. Est autem homo *capax* Dei secundum quod est *imago* Dei.

[2] S. AUGUSTINUS, *De Trinitate*, lib. XII, cap. IV, n.º 4, ML. 42, 1.000; cap. VII, n.º 10, col. 1.003-1.004; S. THOMAS, *De Verit.*, 15, 2 ad 1. «Natura inferior secundum supremum sui attingit infimum naturae superioris; et ideo natura animae in sui supremo attingit infimum naturae angelicae, et ideo aliquo modo participat intellectualitatem in sui summo. Et quia secundum optimum sui assignatur imago in anima, ideo *potius assignatur secundum intelligentiam quam secundum rationem;* ratio enim nihil aliud est nisi natura intellectualis obumbrata» (in *I Sent.*, d. 4, 1 ad). Et S. AUGUSTINUS ad rationem superiorem, cuius est Sapientia, reducit cognitionem *intellectualem;* ad rationem vero inferiorem, cuius est Scientia, cognitionem *rationalem* reducit *(De Trinitate*, lib. XII, cap. XV, n.º 25, ML. 42, 1.012).

[3] S. AUGUSTINUS, *De Trinitate*, lib. XII, cap. VII, n.º 12, ML. 42, 1.005.

[4] *II Sent.*, d. 24, 2, 2 ad 3.

affectum superiorem ipsius voluntatis, ut voluntas est, erga ipsas aeternas rationes diligendas, quod pertinet ad ipsam vitam contemplativam [1]. Unde idem S. Doctor ibidem dixit quod «imago *comprehendit* et *cognitivam et affectivam*» [2], quatenus amor affectivus caritatis resultat ex contemplatione Dei, sicut voluntas ex intellectu, ut alibi explicat his verbis: «imago *principaliter* consistit in potentia *cognitiva, quia ex* memoria et *intelligentia oritur voluntas;* unde *tota imago est in intellectiva parte sicut in radice*, et ideo *omne* quod *attribuitur* homini *ratione imaginis principaliter* respicit *intellectivam*, et *ex consequenti affectivam*» [3].

Et haec est etiam sine dubio germana mens S. Augustini qui, cum prius dixisset quod «*in eo solo quod ad contemplationem pertinet aeternorum*, non solum trinitas, sed etiam *imago Dei;* in hoc autem quod derivatum est *in actione temporalium*, etiamsi trinitas possit, *non tamen imago Dei possit inveniri*» [4]; postea subiungit quod «nihilominus, *ex qua parte conspectam consulit Veritatem, imago Dei est;* ex qua vero intenditur *in agenda inferiora, non est imago Dei*» [5].

Quod autem ipse intellectus possibilis, ut intellectus, sit per se primo speculativus et per se secundo practicus, indubia res est. Intellectus enim ut intellectus primo et per se est *cognoscitivus* proprii obiecti, et secundum hoc definitur; sed *ex consequenti, per se* tamen, est *motivus* voluntatis. Movetur enim voluntas per se a proprio obiecto; intellectus autem movet voluntatem eodem genere causae ac ipsum eius obiectum, hoc est, *per se* [6], et ab hoc munere *movendi* voluntatem appellatur intellectus *practicus*. Qua de causa idem habitus intellectus ut intellectus, est simul speculativus et

---

[1] Et hac de causa S. Thomas, post S. Gregorium, reducit caritatem ad ipsam vitam contemplativam, ut motivam ad contemplationem et consecutivam ex contemplatione (II-II, 180, 1-2).

[2] *II Sent.*, d. 24, 2, 2 ad 3.

[3] *IV Sent.*, d. 4, 1, 3, qla. 3.

[4] S. AUGUSTINUS, *De Trinitate*, lib. XII, cap. IV, n.º 4, ML. 42, 1.000.

[5] S. AUGUSTINUS, *De Trinitate*, lib. XII, cap. VII, n.º 10, ML. 42, 1.003-1.004.

[6] I-II, 9, 1.

practicus: *speculativus primo* et *per se* et *absolute* consideratus, quo in sensu nomen retinet *generis* et appellatur *intellectus principiorum; practicus* vero *ex consequenti* et *relate* ad voluntatem, *per se* tamen, «quatenus *per eundem* assentimur primis principiis operabilium, ut bonum est prosequendum malum fugiendum», quo in sensu nomen obtinet *speciale* et appellatur *synderesis* [1]. Merito ergo habitus essentialiter beatificus, qui perficit intellectum secundum modum intellectus et summo etiam modo vicem gerit potentiae supernaturalis intellectivae, cum sit maxime supernaturalis [2], utrumque munus eminentissimo modo exercet, scilicet munus speculativum cognoscendi proprium obiectum primo et per se et munus practicum movendi voluntatem ad idem obiectum amore caritativo prosequendum ex consequenti, per se tamen.

137. *Argumentum secundum* (ex parte propriae *formae* et effectus quasi *formalis* eius). Beatitudo formalis hominis seu contemplatio eius beatifica potest tripliciter considerari: uno modo, *secundum se*, hoc est, per comparationem ad proprium obiectum, quod est beatitudo obiectiva quam primo formaliter attingit; alio modo, *relate ad superiora*, idest ad beatitudinem formalem increatam Dei, a qua est *exemplata;* tertio modo, *relative ad inferiora*, nempe ad beatitudinem supernaturalem viae, *cuius est proprium exemplar*. Iam vero sub hoc triplici respectu beatitudo formalis hominis est per se primo speculativa et per se secundo practica.

Primo quidem *secundum se considerata*, prout *specificatur* a proprio obiecto, quod est *beatitudo obiectiva*. Beatitudo

---

[1] DOM. BÁÑEZ, O. P., in I, 79, 12, dub. 2, § in hac difficultate, ed. Venetiis, 1591, col. 1.168. Cf. ibid., dub. 1, ad 1, col. 1.166. Licet contrarium dixerit in II-II, 4, 3, § secunda conclusio, in fine, ed. Salmanticae, 1584, col. 457; sed commentaria illa in I P. [tom. II] posteriora sunt. At de his loquemur data opera in tractatu de Habitibus.

[2] «*Habitus supernaturales* habent *vicem potentiae*. In hoc enim distinguuntur a naturalibus, quod habitus *naturales* ponuntur *ut melius et facilius* producatur actus, non ut simpliciter producatur: habitus vero *supernaturales* ponuntur ad *simpliciter* operandum, quoniam potentia naturalis secundum suam naturam non habet virtutem ad producendum illum» (BÁÑEZ, in I, 88, 3, ad 3 arg., ed. cit., col. 1.167).

enim obiectiva, quae est ipse Deus secundum quod est in se, una et unica cum sit, duplicem rationem formalem induit, nempe rationem Summae Veritatis et rationem Summae Bonitatis seu Ultimi Finis simpliciter. Quae duae rationes formales sunt *inseparabiles*, quia de ratione Summae Bonitatis est esse Summe Vera, et de ratione Summae Veritatis est esse Summe Bona. Una tamen est *naturaliter prior* alia, nempe ratio *Summae Veritatis est naturaliter prior* ratione *Summae Bonitatis*, *tum* quia verum est naturaliter prius bono, *tum* etiam quia prius naturaliter attingitur a beato sub ratione Summae Veritatis quam sub ratione Summae Bonitatis, nam sub ratione Summae Veritatis attingitur *ab intellectu* beati, dum sub ratione Summae Bonitatis attingitur ab eius *voluntate:* intellectus autem est naturaliter prior voluntate in attingendo proprium obiectum. Consequenter etiam ratio Summae Veritatis est *radix et causa* rationis Summae Bonitatis, quia «*verum* dicitur *magis absolute* [quam bonum], et *ipsius boni rationem significat*» [1], sicut forma est ratio finis in essendo et sicut intellectus est ratio, hoc est, radix et causa voluntatis.

Sic ergo Deus, prout est in se, est obiectum formale *terminativum* intellectus et voluntatis beati; est tamen per se primo *motivum* sub ratione Summae Veritatis, quia sub hac ratione est motivum intellectus beati, et nonnisi supposita hac motione in genere causae formalis, movet consequenter voluntatem beati in genere causae finalis sub ratione Summae Bonitatis. Et quia rationem movendi finaliter voluntatem habet ex ipsa ratione movendi formaliter intellectum, inde est quod movet intellectum per se primo speculative et per se secundo practice, hoc est, affective seu in ordine ad voluntatem; nec enim intellectus beati apprehendit in Deo rationem Summi Boni seu Ultimi Finis separatim a ratione Summi Veri, sed simul et coniunctim, cum cognitio beatifica non sit abstractiva: et quatenus apprehendit in eo rationem Summi Boni, natus est summe movere voluntatem beati ad amorem eius, atque ideo rationem induit intellectus practici,

---

[1] I, 82, 3 ad 1.

nam intellectus practicus est essentialiter motivus voluntatis [1]. Sicut autem beatitudo obiectiva movet intellectum beati, ita iste movetur beatifice; et sicut movetur beatifice, ita est formaliter beatus. Ergo homo est formaliter beatus secundum intellectum per se primo speculative et per se secundo practice seu affective.

Qua de causa S. Thomas profunde dixit «*Veritatem* esse *Ultimum Finem* totius universi» [2]; et consequenter «*ex hoc ipso* quod *Veritas* est *Finis* contemplationis, *habet rationem Boni* appetibilis et amabilis et delectabilis et secundum hoc pertinet ad [intellectum practicum et eo mediante ad] vim appetitivam» nempe ad voluntatem [3]. Unde intellectus beati divina amata et amanda contemplatur [4].

Eademque ratione S. Augustinus beatitudinem formalem definivit dicens eam esse sive «contemplationem Delectationis» sive delectationem Contemplationis seu «gaudium de veritate» [5].

Pendet siquidem gradus contemplationis beatificae ex gradu amoris caritativi Dei in genere causae materialis seu dispositivae, et vicissim gradus amoris caritativi beatifici pendet ex gradu contemplationis Dei in genere causae formalis; et ideo simpliciter loquendo, hoc est, formaliter, contemplatio beatifica est per se primo visiva Dei et per se secundo originativa amoris beatifici et mensurativa eius, quod obtinet quatenus est practica seu affectiva. Unde thomistae solent dicere quod «visio Dei formaliter est *assensus et iudicium* de Deo secundum essentiam suam, et formaliter est *imperium* respectu amoris beatifici eliciendi» [6]; «nam non

---

[1] I-II, 9, 1 ad 2.

[2] *I Contra Gent.*, cap. 1.

[3] II-II, 180, 1 ad 1.

[4] *III Sent.*, d. 35, 2, 2, qla. 3, ed. cit., n.º 150.

[5] S. Augustinus, *Confessiones*, lib. X, cap. 23, n.º 33, ML. 32, 793; *Sermo* 169, cap. XIV, n.º 17, ML. 38, 925; *Enarratio II in Psalmum* 26, nn. 8-9, ML, 36, 203.

[6] González de Albelda, O. P., in I, 1, 3, disp. IV, n.º 66, p. 40 a, ed. Compluti, 1621.

solum proponit obiectum, sed *etiam habet rationem iudicii et imperii*» [1].

Secundo, idem apparet si beatitudo hominis formalis consideretur *relate ad beatitudinem formalem increatam ipsius Dei, a qua est exemplata*. Beatitudo formalis hominis est «*quaedam participatio et similitudo* beatitudinis increatae» ipsius Dei [2], secundum illud: «cum apparuerit, *similes* ei erimus, *quoniam videbimus eum sicuti est*» [3]; qua etiam ratione, homo factus est ad *imaginem Dei*, quatenus est *capax similis beatitudinis*, docente S. Thoma: «*in eadem operatione ponimus ultimam felicitatem intellectualis creaturae in qua est felicitas Dei*, scilicet *in contemplatione intellectiva; et ideo* sola intellectualis natura rationabiliter *ad imaginem Dei* dicitur esse» [4]. Atqui beatitudo formalis increata ipsius Dei non est mere speculativa, sed per se primo contemplativa et per se secundo affectiva respectu sui.

Nam beatitudo formalis Dei consistit essentialiter in perfectissima et comprehensiva cognitione suipsius secundum omnem modum. Perfectissima autem cognitio Dei secundum omnem modum non est mere speculativa, sed amorem et affectionem necessario secum fert. Unde et Verbum in divinis, quod procedit ex perfectissima cognitione Dei, «non est qualecumque, *sed spirans Amorem*», cum sit essentialiter «*cum Amore Notitia*» [5]; «nam Deus intelligendo *se*, concipit *Verbum suum*, quod est etiam ratio omnium intellectorum per ipsum, propter hoc quod omnia intelligit intelligendo seipsum: et *ex hoc Verbo procedit in amorem* omnium et *suipsius;* unde dixit quidam [=Mercurius Trismegistus] quod Monas *Monadem genuit*, et *in se suum reflectit Ardorem*» [6]. Iure igitur S. Thomas concludit quod «nec ipse

---

[1] MARCUS SERRA, O. P., in I-II, 3, 5, ed. cit., p. 99.
[2] *IV Sent.*, d. 49, 1, 2, qla. 1 ad 1.
[3] *I Ioan.*, 3, 2.
[4] *II Sent.*, d. 16, 1. 2.
[5] *I Sent.*, d. 15, 4, 1 ad 3; I, 43, 5 ad 2; S. AUGUSTINUS, *De Trinitate*, lib. IX, cap. 10, n.º 15, ML. 42, 969.
[6] *De Potent.*, 9, 9.

Deus beatus esset, si *se* non *cognosceret* et *amaret;* non enim *in seipso delectaretur*, quod ad *beatitudinem* requiritur» [1].

Neque obstat quod alibi dicit, scilicet «quod Deus *de seipso* habet *scientiam speculativam tantum*» [2]; nam intelligit speculativam per contrapositionem ad *effectivam* tantum, ut patet ex ratione quam affert: «ipse enim *operabilis non est*», at minime excludit *affectivam*, cum ipse sit maxime amabilis secundum se et propter se.

Dicendum est ergo quod et nostra beatitudo formalis, hoc ipso quod essentialiter est ad imaginem et similitudinem beatitudinis formalis ipsius Dei, et tota ratio et perfectio imaginis consistat in accedendo ad suum exemplar per imitationem, est per se primo speculativa seu cognoscitiva Dei et per se secundo practica seu excitativa amoris et delectationis erga ipsum, ita quidem ut homo beatus «*videat Deum* per essentiam *et videndo fruatur*» [3].

Quod et ipse Aristoteles vidit, sublata proprietate vel appropriatione *personarum* in divinis, quam neque suspicari potuit, et solum considerando ea quae ad divinam *naturam* spectant. Ait enim quod Dei beatitudo in altissima sui contemplatione consistit: ἡ τοῦ Θεοῦ ἐνέργεια, μακαριότητι διαφέρουσα, θεωρητικὴ ἄν εἴν [4], quae est Ipsa Contemplatio per essentiam ideoque optima et maxime delectabilis: ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον [5]. Et subiungit quod hominis beatitudo consistit in accedendo per imitationem ad huiusmodi Dei contemplationem delectabilissimam: τῶν ἀνθρωπίκων δὴ ἡ ταὐτῇ συγγενεστάτη εὐδαιμονικωτάτη [6].

Tertio, idem constat considerando beatitudinem formalem hominis consummatam relate ad beatitudinem inchoatam et imperfectam viae, cuius illa est exemplar. Quod convenit

---

[2] *De Verit.*, 29, 1.
[1] I, 14, 16.
[3] *De Verit.*, 29, 1.
[4] ARISTOTELES, *X Ethic. Nicom.*, cap. VIII, n.º 7, ed. cit., II, 126, 21-22.
[5] ARISTOTELES, *XI Metaph.*, cap. VII, n.º 6, ed. cit., II, 605, 46-47. Cf. S. THOMAS, in h. l., lect. 8, nn. 2.543-2.544.
[6] ARISTOTELES, *X Ethic. Nicom.*, cap. VIII, n.º 7, ed. cit., II, 126, 23-24.

beatitudini exemplatae, altius et perfectius convenit beatitudini exemplanti; quia beatitudo exemplata comparatur ad exemplantem ut effectus ad causam, et quidquid est in effectu quasi formali altius et perfectius invenitur in causa secundum similem rationem [1]. Atqui beatitudini supernaturali viae, quae est exemplata a beatitudine formali patriae, convenit esse simul per se primo speculativa et per se secundo practica seu affectiva.

Haec enim beatitudo supernaturalis viae consistit essentialiter in contemplatione supernaturali Dei prout in hac vita haberi potest, ut patet ex dictis supra articulum praecedentem [3], et S. Doctor universaliter affirmat quod «omnes qui *recte senserunt*, posuerunt *finem humanae vitae contemplationem Dei*» [2].

Quae quidem *ex una parte* est essentialiter *exemplata* a contemplatione seu beatitudine formali patriae, cuius est imago et inchoatio, secundum illud S. Thomae: «vita aeterna non est nisi quaedam consummatio contemplativae vitae, quae per vitam contemplativam quodammodo praelibatur» [4]. Qui et alio in loco subdit: «huius autem ultimae et perfectae felicitatis in hac vita nihil est adeo simile sicut vita contemplantium Veritatem, secundum quod est possibile in hac vita. Et ideo *philosophi*, qui de illa felicitate ultima plenam notitiam habere non potuerunt, in contemplatione quae est possibilis in hac vita, ultimam felicitatem hominis posuerunt. Propter quod *etiam*, inter alias vitas, *in Scriptura divina* magis contemplativa commendatur, dicente Domino, Luc., X, 42: Maria optimam partem elegit, scilicet contemplationem Veritatis, quae non auferetur ab ea; *incipit* enim contemplatio Veritatis in hac vita, sed in futura consummatur» [5].

---

[1] I, 4, 2-3.
[2] Supra, nn. 103, 128.
[3] *I Sent.*, prol., a. 1. Hoc est philosophi philosophicam contemplationem; fideles viatores, infusam seu mysticam inchoatam; comprehensores, perfectam et consummatam in patria.
[4] *III Sent.*, d. 36, 1, 4, qla. 1, n.º 85.
[5] *III Contra Gent.*, cap. 63 in fine.

Ex alia vero parte, haec eadem contemplatio supernaturalis viae *est per se primo speculativa et per se secundo practica seu affectiva*, *tum* quia essentialiter est *de obiecto maxime amato*, quod Deus est [1]; quo in sensu S. Thomas asserit quod «tunc contemplatio [huius vitae] perfecta est, quando contemplans perducitur et elevatur ad altitudinem rei contemplatae: si enim remanet in infimis, quantumcumque alta ipse contemplaretur, non esset contemplatio perfecta: ad hoc ergo quod sit perfecta, oportet quod ascendat et consequatur ipsum finem rei contemplatae *inhaerendo et assentiendo per affectum et intellectum Veritati contemplatae*» [2]: *tum* etiam quia proprii habitus elicitivi eius, nempe fides divina et donum sapientiae et intellectus et sapientia theologica, quae dispositive saltem concurrit, sunt per se primo speculativi et per se secundo practici; talis autem est actus, qualis est habitus.

Ac revera constat hos habitus esse elicitivos contemplationis. Ut enim docet iterum S. Thomas, «in hoc profectu cognitionis maxime iuvatur mens humana, cum lumen eius naturale nova illustratione confortatur, sicut est *lumen fidei et doni sapientiae et intellectus, per quod mens humana supra se in contemplatione elevatur*» [3]. Sapientia autem theologica, cum sit «veluti quaedam impressio divinae scientiae in nobis» et essentialiter subalternata non solum beatitudini increatae Dei, sed etiam beatitudini creatae hominum beatorum [4], «inchoatio quaedam est futurae beatitudinis» et ad «actum contemplationis viae per istum habitum elicitum essentialiter ordinatur» [5].

Quidquid ergo Molinos calumnietur, theologus non habet minorem dispositionem quam homo rudis ad statum con-

---

[1] *III Sent.*, d. 35, 1, 2, qla. 1 et 2, nn. 31-41.
[2] *In Evangelium secundum Ioannem*, prol., ed. cit., p. 3.
[3] *In librum Boetii de Trinitate*, 1, 2 c et ad 1. Cf. etiam in *III Sent.*, d. 35, 2, 2, qla. 2.
[4] I, 1, 2; 3 ad 2.
[5] Capreolus, in *Prolog. Sent.*, q. 2, a. 2, ad 7 arg. Aureoli contra 6 concl., ed. cit., t. I, p. 32 a.

templationis [1], quin potius multo maiorem per se loquendo [2].

Constat similiter hos eosdem habitus esse per se primo speculativos et per se secundo practicos. Nam *fides*, quae essentialiter est «inchoatio quaedam vitae aeternae in nobis» [3], una exsistens, simul vices gerit in ordine supernaturali habitus principiorum speculativorum et practicorum, hoc est, habitus intellectus et synderescos [4], ita ut fides sit «veluti quaedam supernaturalis potentia respectu veri supernaturalis» [5], sicut intellectus possibilis est naturalis potentia respectu veri naturalis. Sicut ergo unus idemque intellectus possibilis per se primo respicit verum naturale speculativum et per se secundo verum naturale practicum, ita etiam fides divina una eademque per se primo respicit verum supernaturale ut speculandum seu cognoscendum et per se secundo ut amore et intentione prosequendum. Quo in sensu S. Thomas ait quod fides intentionem supernaturalem in finem ultimum supernaturalem dirigit, eo fere modo quo synderesis dirigit intentionem naturalem in finem ultimum naturalem [6]. Unde et concludit: «*notitia de Deo*, quae habetur per alias scientias [= philosophicas], *illuminat intellectum solum*, ostendens quod Deus est Causa Prima, quod est Unus et Sapiens etcetera; sed *notitia de Deo*, quae habetur *per fidem*, *et* illuminat *intellectum et* delectat *affectum*, quia non solum dicit

---

[1] Denz., n.º 1.284. Cf. MIGUEL DE MOLINOS, *Guía espiritual*, Al que leyere, pp. 78-79; cap. 17-18, nn. 150, 155-156, 160-166, pp. 222-225, ed. J. Entrambasaguas, Madrid, 1935.

[2] «*Errant* enim si putant, theologicis studiis aut ante neglectis aut postea depositis, posse se, copiosa illa destitutos quae e doctrinis sacris hauritur Dei mysteriorumque fidei cognitione, facile in excelsis versari atque ad interiorem cum Deo coniunctionem efferri atque evehi» (PIUS XI, *Epistula Apostolica «Unigenitus Dei Filius»*, die 19 martii 1924, AAS. XIV [1924], p. 137).

[3] II-II, 4, 1.

[4] *I Sent.*, prol., a. 3, qla. 2 ad 2 et 3; *II Sent.*, d. 41, 1, 1; in *Librum Boetii De Trinitate*, 2, 2, ad 4.

[5] DOM. BAÑEZ, O. P., in II-II, 4, 2, § Secunda conclusio, ed. Salmanticae, 1584, col. 457.

[6] *II Sent.*, d. 41, 1, 1.

quod Deus est Prima Causa, sed quod est Salvator noster, quod est Redemptor, quod diligit nos et quod est Incarnatus pro nobis: quae omnia affectum inflammant» [1].

Et similiter dona Sapientiae et Intellectus et Scientiae, quae ex fide viva derivantur ut cognoscitiva, et ideo ex ea participant rationem speculativi et practici: speculativi quidem primo et per se, practici vero per quandam extensionem, ut ipsa potentia intellectiva respectu veri naturalis [2]. Ac denique habitus Sacrae theologiae, qui se habet ad habitum fidei sicut habitus conclusionum ad habitum principiorum supernaturalium [3].

Cuius ratio, post Bañezium [4], ita profunde explicatur a Ioanne a S. Thoma: «habitus supernaturales, vel originati ab illis, *induunt modum potentiae*, et afficiunt potentiam intellectivam tam quoad rationem speculativam quam practicam. Potentia autem intellectiva simul est speculativa et practica, et ita habitus ille superioris ordinis, quia ad modum potentiae se habet et totam eam informat tam ut est practica quam ut est speculativa, simul etiam induit rationem practici et speculativi: non eo modo quo est in habitibus inferioribus, sed ad illum modum quo est in potentia... Et sic in istis habitibus speculativum est radix et fundamentum practici, non tanquam regula extrinseca [et quasi per accidens], sed tanquam intrinseca [ideoque per se], idest ut conveniens eidem habitui; sicut eidem potentiae convenit speculativum et practicum, et ipsa ratio speculativi est fundamentum practici, non tanquam regula extrinseca ipsi potentiae, sed in

---

[1] In *II Cor.*, cap. 2, lect. 3, ed. cit., p. 430 a. «Hoc enim habet Sacrae Scripturae doctrina, quod *in ipsa non tantum traduntur speculanda*, sicut in Geometria, *sed etiam approbanda per affectum;* unde MTT., 5, 19: qui autem *fecerit* et *docuerit*, hic magnus vocabitur in regno coelorum» (*In epist. ad Hebraeos*, cap. 5, lect. 2, ed. cit., p. 384 b).

[2] II-II, 8, 3; 9, 3; 44, 3.

[3] *I Sent.*, prol., a. 3, qla. 2 ad 2; *in Librum Boetii De Trinitate*, 2, 2; I, 1, 7.

[4] D. BAÑEZ, O. P., in I, 1, 4, § Tertia concl., ed. Urbano, p. 38; in II-II; 4, 2, § Prima concl., ed. Salmanticae, 1584, col. 456-457; Tertia conc., col. 457-458.

eadem potentia fundata et quadam extensione rationem practici habens»[1].

Ergo a fortiori ipsa beatidudo formalis hominis, quae est contemplatio consummata, simul est per se primo speculativa et per se secundo practica, et quidem altiori et perfectiori modo, iuxta illud: propter quod unumquodque tale, et illud magis.

138. Hac tamen in re sedulo animadvertendum est *practicum et speculativum non uniformiter his omnibus habitibus convenire, sicut neque uniformiter conveniunt habitibus intellectualibus discursivis ordinis mere naturalis et habitibus praedictis. Primo* quidem, quia in ordine inferiori naturali discursivo practicum et speculativum spectant ad distinctos habitus specie, immo et genere[2]; dum in ordine superiori supernaturali vel ex supernaturali derivato, ut est Sacra theologia, non diversificant habitus, sed ad unum eundemque pertinent, secundum illud: quae sunt dispersa in inferioribus, unita sunt in superioribus. Et hoc videmus non solum *in habitibus*, sicut Sapientia naturalis est una, dum scientiae sunt plures; et sicut Prudentia, quae est Sapientia practica est una, dum virtutes mere morales sunt plures: sed etiam *in potentiis* naturalibus, nam sensus exteriores sunt multi, dum sensus communis interior non est nisi unus; similiter, sensus interiores sunt multi et distinctas potentias exigunt pro simplici repraesentatione obiecti sensibilis et pro repraesentatione utilis et novici, quae sunt veluti speculativum et practicum in ordine sensitivo, nempe imaginationem et cogitativam, dum in homine unus intellectus possibilis est simul practicus et speculativus[3]; pariter, appetitus sensitivus diversificatur per irascibilem et concupiscibilem sicut per diversas potentias, dum appetitus rationalis seu voluntas non est nisi una potentia. Eodem ergo iure, immo et a fortiori, quae sunt dis-

[1] IOANNES A S. THOMA, O. P., *Cursus theol.*, in I P., disp. II, a. 10, n.º 9, ed. Solesm., t. I, p. 397 b.

[2] I-II, 57, 2-4.

[3] *III Sent.*, d. 23, 2, 3, qla. 2, obi. 2; I, 79, 11, obi. 3 cum resp.; I-II, 9, 1 ad 2.

persa in ordine naturali cognoscitivo per diversos habitus intellectuales, unita sunt in una sacra Theologia, quae est unus habitus tantum.

Id quod S. Thomas egregie ostendit, scribens: «nihil prohibet inferiores potentias vel habitus diversificari circa aliquas materias quae communiter cadunt sub una potentia vel habitu superiori; quia superior potentia vel habitus respicit obiectum sub universaliori ratione formali. Sicut obiectum sensus communis est sensibile, quod comprehendit sub se visibile et audibile: unde sensus communis, cum sit una potentia, extendit se ad omnia obiecta quinque sensuum [externorum]; et similiter ea quae in diversis scientiis philosophicis tractantur, potest Sacra Doctrina, una exsistens, considerare sub una ratione, in quantum scilicet sunt divinitus revelabilia: ut sic Sacra Doctrina sit veluti quaedam impressio divinae scientiae, quae est una et simplex omnium»[1].

Et ad rem speculativi et practici veniens, subdit: «Sacra Doctrina, ut dictum est, una exsistens, se extendit ad ea quae pertinent ad diversas scientias philosophicas, propter rationem communem quam in diversis attendit, prout scilicet sunt divino lumine cognoscibilia; unde licet in scientiis philosophicis *alia* sit speculativa et *alia* practica, Sacra tamen Doctrina comprehendit sub se *utramque:* sicut et Deus eadem scientia se cognoscit et ea quae facit»[2].

[1] I, 1, 3 ad 2.

[2] I, 1, 4. Optime ergo Capreolus reddidit sensum S. Thomae quando ait quod «sicut color et sapor ad diversas potentias sensitivae partis exterioris pertinent, quae tamen sensibilium differentiae ad eandem potentiam cognitivae interioris, scilicet ad sensum communem pertinent, nec illam diversificant; et similiter omnes sensibilium differentiae ad unam potentiam reducuntur intellectivam; et sicut appetitus sensitivus diversificatur per concupiscibilem et irascibilem, non tamen potentia volitiva [= voluntas]: — sic in proposito, practicum et speculativum ad diversas scientias inferiores pertinent, quae tamen differentiae non diversificant Supremam Scientiam [= Theologiam Sacram], quae non ex sigillatione rerum in animam provenit quemadmodum aliae, sed potius ex divinae notitiae impressione» (in *I Sent.*, prol., q. 2, a. 2, ad 1 et 2 arg. Aureoli contra 6 concl., ed. cit., t. I, p. 30 b).

Quae quidem unitas multo maior est adhuc in donis Spiritus Sancti et in fide theologica, quanto hi habitus infusi habitum excedunt Theologiae Sacrae; maxima autem in toto ordine creato intellectuali est unitas luminis gloriae, quod est habitus immediate elicitivus beatitudinis formalis.

Secundo, quia practicum et speculativum tanto maiora et fortiora sunt sive in ratione praxeos sive in ratione speculationis quanto habitus superioris ordinis altiores sunt et maiori unitate gaudentes, iuxta illud: *vis unita, fortior*. Quod videmus in potentiis et in habitibus. «Intellectus enim, qui non dividitur im multas potentias, *efficacior* est in cognoscendo quam sensus, qui per multas potentias diversificatur. Et eadem ratione virtus cognoscitiva Intelligentiae, quae non diversificatur per sensitivam et intellectivam, est *fortior* quam virtus cognoscitiva humana, tam circa sensibilia singularia quam circa intelligibilia cognoscenda»[1]. Et hoc ideo, quia «illud quod potest virtus inferior, potest etiam superior; *non tamen eodem modo sed nobiliori;* unde eandem rem quam cognoscit sensus cognoscit et intellectus, *nobiliori tamen modo*, quia *immaterialiter*»[2].

Similiter et *in habitibus*. Videmus enim quod Metaphysica non solum plura obiecta quam scientiae inferiores considerat, verum etiam certius et profundius. Prudentia quoque nedum plura obiecta quam singulae virtutes mere morales attingit, sed etiam profundius et fortius.

Et inde est quod Sacra Theologia, una exsistens, est magis speculativa quam Metaphysica et magis practica quam Ethica. Metaphysica enim speculatur Deum in medio creato ex sensibilibus abstracto, secundum illud: «invisibilia ipsius a creatura mundi per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur»[3]; sed Theologia Sacra Deum contemplatur directe ut subiectum scientiae, per lumen revelationis virtualis ex ipso Deo derivatum. Altius est ergo et divinius obiectum

---

1 *In librum de Causis*, lect. 17, ed. Vives, t. 26, p. 552 b.
2 *De Verit.*, 2, 6 ad 4.
3 *Rom.*, 1, 20.

formale *quod* et *medium* illud attingendi in Theologia quam in Metaphysica, et magis accedit ad rationem *contemplationis* quae est modus altior et purior speculationis, quam Metaphysica[1]. Propter quod S. Thomas dixit quod Theologia sacra «*magis etiam divina* dicenda est quam Metaphysica, quia est divina quantum ad subiectum et quantum ad modum accipiendi; Metaphysica autem quantum ad subiectum tantum»[2], nec tamen in recto, sed in obliquo, hoc est, ut principium et causa subiecti[3].

Pariter Sacra Theologia est magis practica quam Ethica, utpote de meliori obiecto et fine et meliori medio procedens; finis enim Theologiae, «in quantum est practica, est beatitudo aeterna, ad quam sicut ad ultimum finem ordinantur omnes alii fines scientiarum practicarum»[4]: quanto autem finis contemplatus altior et melior est, tanto profundius et efficacius natus est movere voluntatem. Iure ergo Báñez dixit quod «nostra Theologia adhuc magis practica dicitur quam Philolosophia moralis, quia principia Theologiae habentur ex fide, quae est quasi supernaturalis synderesis et ex propria specie, si *perfecta* est, postulat rectitudinem voluntatis, iuxta illud quod docet S. Thomas, II-II, q. 4, a. 2 et 3, et praesertim in 5, ubi ait: ad hoc quod actus fidei sit *perfectus*, requiritur ut voluntas infallibiliter ordinetur ad ultimum finem»[5].

Sicut igitur Theologia est potius contemplativa quam speculativa, ita etiam potius est affectiva quam mere activa, ut est Philosophia Moralis; quia potius movet ad caritatem

---

1 «Nomen *contemplationis* significat illum actum *principalem* quo quis Deum *in seipso* contemplatur; sed *speculatio* magis nominat illum actum quo quis *divina in rebus creatis quasi in speculo* inspicit» (*III Sent.*, d. 35, 1, 2, qla. 3, ed. cit., n.º 43).
2 *I Sent.*, prol., a. 3, qla. 1.
3 *In librum Boetii De Trinitate*, 2, 2; 5, 4. Videsis etiam DOM. BAÑEZ, O. P. in I, 3, § Tertia concl., ed. cit., pp. 31-32, et ad arg. 5, respondetur secundo, pp. 32-33.
4 I, 1, 5.
5 DOM. BAÑEZ, O. P., in I, 1, 5, ad 4 arg., ed. cit., pp. 40-41.

erga Deum quam ad virtutes mere morales, ad quas solum movet Moralis Philosophia. Quin etiam tanto est magis affectiva quanto est magis contemplativa seu cognoscitiva, quia tanto magis et melius cognoscit bonitatem proprii obiecti, quod Deus est. Qua de causa, omnis actus Theologiae circa omnem sui materiam natus, est, quantum de se est, provocare affectum voluntatis erga Deum, et nisi impedimentum adsit ex parte theologi, semper illum excitat. Ut enim optime argumentatur González de Abelda, si «omnes actus fidei sunt simul speculativi et practici, etiam omnes actus theologiae id ipsum habent; nam si principia sunt simul speculativa et practica, etiam conclusio quae inde procedit debet participare rationem practici et supeculativi simul» [1].

Itaque speculativum et practicum, secundum propriam rationem speculationis et praxeos, quae stricte loquendo importat effectionem et actionem, solum inveniuntur in habitibus inferioris ordinis, hoc est, naturalis seu philosophici, quibus primo attributa sunt: superioribus autem non possunt univoce applicari, sed analogice, hoc est, altiori et nobiliori modo, qui est modus notitiae contemplativae et affectivae simul, ita tamen ut affectiva *per se* resultet ex contemplativa.

Et quanto plus ascendimus in hoc ordine habituum supernaturalium, tanto amplius purificatur ratio inferior speculationis et praxeos et amplius elevatur ad rationem superiorem contemplationis et affectionis. Unde fides theologica est multo magis contemplativa et affectiva quam Sacra Theologia, utpote nullo modo discursiva neque abstractiva, sed pure divina ex parte obiecti motivi seu formalis *quo*. Et similiter dona intellectus, scientiae et sapientiae, quibus anima iusti interius tangitur et agitur a Spiritu Sancto, et consequenter experimentali quodam modo percipit, quasi

---

[1] GONZALEZ DE ALBELDA, O. P., in I, 1, 4, disp. 4, n.º 69, ed. cit., p. 41 b. Videatur etiam n.º 74, p. 43 b. Idem docet et fusius, pro more, IOANNES A S. THOMA, O. P., in I, 1, 4, disp. II, a. 10, nn. 17-18, ed. cit., t. I, p. 400.

degustando, quam suavis et bonus sit Deus, secundum illud: «gustate et videte quoniam suavis est Dominus» [1]; nam «experientia *divinae bonitatis* dicitur *gustatio*» [2], quae non est de re absenti, sed de praesenti, et quidem non quoad exteriora tantum, ut tactus, sed quoad *intima et profunda*, ut gustus. Quapropter beatitudo supernaturalis huius vitae, quae in contemplatione supernaturali Dei essentialiter consistit, imperfectiones merae speculationis et actionis ita transcendit, ut ad quamdam *deiformem* cognitionem perveniat [3]. Perfecta tamen et omnino pura contemplatio, semper et necessario affectum inflamans in amorem Veritatis visae, erit in Patria, utpote essentialiter constituens beatitudinem formalem consummatam.

Quo in sensu vera sunt quae Caietanus magna cum insistentia docet, nempe Sacram theologiam [4] et Fidem

---

[1] Psalm. 33, 9.

[2] S. THOMAS, in Psalm. 33, n.º 9, ed. cit., t. 18, p. 419 b.

[3] *III Sent.*, d. 35, 2, 1, qla. 1 ad 1, n.º 114.

[4] «Scito quod practicum et speculativum neque sunt differentiae essentiales neque quasi passiones consequentes differentias essentiales primo dividentes scientiam in communi: sed, quemadmodum sensus prius dividitur in commune et proprium et deinde sensus propius dividitur in visum, auditum, et cetera; ita scientia prius dividitur in infinitam et finitam, et deinde scientia finita dividitur in speculativam et practicam. Et *ratio huius* est, quia una ratio formalis obiecti finita non potest habere utramque conditionem, et quod sit in se scibilis et quod sit ex qua sumatur regula operandi, etiamsi nulla posset ex ea regula operis sumi; sed oportet has duas conditiones in duabus fundari rationibus formalibus, ut patet inductive.—Sed, si ratio formalis alicuius obiecti scibilis est infinita, iam ex sua infinitate utramque in se conditionem comprehendit altiori modo quam sit in rebus finitis, eo quod dispersa in inferioribus unite praeinveniuntur in superiori. Et propterea, sicut praeter sensus proprios datur sensus altioris ordinis qui non est visus nec auditus et cetera; ita, praeter scientias speculativas et practicas, datur *scientia altioris ordinis non speculativa nec practica sed eminenter continens utramque*. Et iuxta hunc sensum intelligitur conclusio. Unde in Littera dicitur quod, licet in scientiis physicis [= philosophicis] alia sit speculativa et alia practica, idest practicum et speculativum faciat alietatem quae est differentia substantialis, *Sacra tamen Doctrina, una exsistens, comprehendit utrumque, utpote scientia altioris ordinis*» (CAIETANUS, O. P., in I, 4, 4, n.º 3; cf. nn. 7 et 8).

theologicam [1] et dona Intellectus et Sapientiae [2] et beatitudinem formalem hominis [3] et scientiam Dei [4] et beatitudinem Dei formalem [5], non esse proprie loquendo speculativas neque practicas, sed quid aliud altioris ordinis eminenter et

---

[1] «Haec dixit Auctor de fide [= fides est in intellectu speculativo sicut in subiecto], comparando practicum speculativo. *Altius enim et verius loquendo, dicendum est*, secundum ipsum et veritatem, *quod fides est habitus altior practico et speculativo, praehabens eminenter utrumque*, sicut sensus communis respectu sensuum propriorum, et propterea utrumque opus habet.-Sed, loquendo ut plures et comparando ad haec duo, sub speculativo comprehenditur.

«Hanc autem esse mentem Auctoris patet, tum ex eo quod theologica scientia, quae virtualiter continetur in principiis quorum est fides, est huiusmodi, ut in Primo libro ostensum est [q. 1, a. 4]; tum ex eo quod dona Spiritus Sancti, quae ex fide emanant, sunt huiusmodi, ut infra [II-II, 8, 3; 9, 3] patebit.

«Esse autem hanc doctrinam secundum veritatem, eminentia divinae cognitionis, cuius fides est impressio proprii ordinis, manifestat, ut de Theologia dictum fuit» (CAIETANUS, in II-II, 4, 3, n.º 3).

[2] «*Nota diligentissime doctrinam hanc, et singularissime rationem redditam* in calce responsionis ad 2, scilicet *quia quanto virtus cognoscitiva ad plura se extendit, tanto est nobilior;* et considera quod loquitur ad litteram de practico et speculativo, et percipe quam bene dixerim [in I, 1, 4; II-II, 4, 3] quod *fides et theologia altior habitus est quam practicum et speculativum*» (CAIETANUS, In II-II, 8, 3).

Et infra, loquendo de dono Sapientiae, adnotat: «in responsione ad 1, perspice quod *practicum et speculativum uniuntur in uno superioris ordinis;* et hinc vide quam bene alibi scripserimus [locis modo citatis]» (CAIETANUS, in II-II, 45, 3).

Notavit autem inde ab initio quod S. Thomas «expresse ponit *Sapientiam infusam esse altioris ordinis quam sit speculativum et practicum*, eadem ratione quam hic assumit; quia scilicet quanto est altior ratio, tanto ad plura se extendit una exsistens: et affertur alia ratio, quia scilicet hoc pertinet ad dignitatem» (in I, 1, 4, n.º 7).

[3] «In responsione ad 1 recolenda sunt quae in Primo libro, in prologo [q. 1, a. 4] et in q. 14, a. 16, de practico et speculativo diximus» (CAIETANUS, in I-II, 3, 5, n.º 4).

[4] Scientia divina, «absolute, secundum quod in se est» considerata, «cum sit una et simplex praehabens in se eminenter omnem scientiae perfectionem, *neque est practica neque speculativa, sed altius quid eminenter continens utramque* iuxta ea quae in prologo [q. 1, q. 4] dicta sunt» (CAIETANUS, in I, 14, 16, n.º 5).

[5] «*Visio beata nec practica nec speculativa est*, sed *altioris ordinis, eminenter utramque praehabens*» (CAIETANUS, in I, 26, 4, n.º 3. Vide etiam n.º 2).

unite praecontinens quidquid perfectionis est in speculatione et praxi.

Sicut enim deitas seu «res divina *prior est ente et omnibus differentiis eius;* est enim *super ens* et *super unum* etcetera» [1], eminenter et unite praecontinens quidquid perfectionis est in ente et in omnibus eius differentiis; ita etiam, una exsistens, est super absolutum et relativum, «eminentissime et formaliter habens quod est respectivi —immo multarum rerum respectivarum— et quod est absoluti» [2]; quidquid est iustitiae et quidquid est misericordiae [3]; eademque ratione, divina causalitas et divina providentia, una exsistens, eminenter praecontinet quidquid necessitatis et contingentiae in rebus creatis accidere potest [4]. Nihil ergo mirum si Caietanus dicat divinam scientiam esse supra speculativum et practicum et eminenter praecontinere utrumque; et hanc elevationem proportionali modo tribuat habitubus et actibus ordinis divini seu supernaturalis, ut modo referebamus.

Revera tamen sicut analogice —vere tamen et realiter et non mere metaphorice— praedicamus de Deo conceptum naturae et substantiae et personae et relationis, ita etiam de beatitudine formali consummata vere, sed analogice, praedicamus conceptum speculationis sub altiori forma contemplationis, quae simul radix est affectionis beatificae. Qua de causa, S. Thomas alte et profunde concludit quod «*ultima et perfecta beatitudo*, quae exspectatur in futura vita, *tota consistit in contemplatione*» Dei prout est in se [5]; hoc est, tota essentia eius consistit in visione faciali Dei, ex qua *per se resultat* amor et fruitio ipsius, ut alibi explicat, dicens: «*totum praemium principaliter* attribuitur *intellectui*, et dicitur *visio tota merces*, quia *inchoatur* merces *in intellectu* et *consummatur in affectu*» [6].

---

[1] CAIETANUS, in I, 39, 1, n.º 7.

[2] CAIETANUS, ibid., paulo post.

[3] CAIETANUS, in I, 13, 5, n.º 7.

[4] CAIETANUS, in I, 22, 4, n.º 8.

[5] I-II, 3, 5. Similiter de Angelis dixerat quod «eorum beatitudo *tota* est in contemplatione Divinitatis» (*II Sent.*, d. 10, 4 arg. 2 sed contra).

[6] *De Verit.*, 14, 5 ad 5.

Art. 3.—Difficultatum enodatio

139. Cum beatitudo formalis hominis media essentialiter consistat inter Deum, qui est beatitudo *obiectiva*, et hominem beatum, qui est proprium *subiectum* eius, ex duplici capite S. Doctor difficultates movet ad probandum eam reponi debere in operatione intellectus practici: *primo*, ex relatione ad Deum, cui homo per beatitudinem formalem maxime assimilatur; maxima autem assimilatio ad Deum habetur per actum intellectus practici; *secundo*, per comparationem ad hominem beatum, cuius beatitudo formalis est *maximum bonum* interius *et maxime proprium:* quae duae conditiones sunt propriae actus intellectus practici.

Qua in re S. Doctor, pro more, procedit a maiori ad minus. Fortior enim et naturaliter prior est difficultas quae sumitur ex propria ratione beatitudinis formalis et operationis intellectus practici per comparationem ad Deum, qui est beatitudo *obiectiva*, quam quae sumitur per comparationem ad *subiectum* beatitudinis, quod est ipse homo, sicut obiectum est naturaliter prius et formalius subiecto; et ideo ex ea incipit argumentari S. Thomas. Per comparationem autem ad subiectum, proprius accedit ad rationem beatitudinis formalis ratio *boni* quam ratio *proprii* seu *intimi*, quae est quasi in confinio causae eius quasi materialis *in qua:* merito ergo secundam difficultatem movet ex ratione *boni* intellectus practici, relinquens ultimo loco difficultatem ex ratione *proprii* boni quod secum fert operatio eiusdem practici intellectus.

140. *Prima difficultas* (ex comparatione beatitudinis formalis et operationis intellectus practici ad Deum). Beatitudo formalis hominis essentialiter consistit in actu intellectus quo homo maxime Deo assimilatur, eo quod finis ultimus cuiuslibet creaturae ac specialiter creaturae rationalis consistit in assimilatione ad Deum. Atqui homo maxime assimilatur Deo per actum intellectus practici; quia per ipsum homo est causa eorum quae intelligit, *sicut* Deus est causa rerum per suum intellectum. Ergo beatitudo formalis hominis essentialiter consistit in operatione intellectus practici.

141 *Respondetur. Dist. mai.:* beatitudo formalis hominis essentialiter consistit in actu intellectus quo homo maxime Deo assimilatur, similitudine directa et immediata, hoc est, secundum unionem ad ipsum et informationem ab ipso, *conc.;* similitudine indirecta tantum et mediata, hoc est, secundum meram proportionalitatem tantum, *nego.*

Contradist. min.: homo maxime assimilatur Deo per actum intellectus practici, similitudine directa et immediata seu per unionem et informationem ab ipso, *nego;* similitudine indirecta tantum et mediata, secundum meram proportionalitatem, *subdist.:* respectu obiecti secundarii intellectus divini, in quo non est beatitudo obiectiva Dei et hominis, *conc.;* respectu obiecti primarii divini intellectus, quod est ipsemet Deus et obiectiva beatitudo, *nego.*

Et nego consequens et consequentiam.

Verum est quod ultimus finis hominis, sicut et cuiuslibet creaturae, est Deo assimilari quantum potest [1]. Maxima autem assimilatio hominis ad Deum est secundum actum intellectus; nam homo est ad imaginem Dei secundum intellectum, hoc est, secundum quod est intellectualis naturae, et haec imago primo et principaliter attenditur secundum actus [2]. Consequenter beatitudo formalis hominis, quae essentialiter consistit in maxima assimilatione hominis ad Deum, essentialiter reponenda est in actu intellectus.

Haec tamen assimilatio hominis ad Deum secundum actum intellectus potest esse duplex: una, directa et immediata, hoc est, *secundum conformitatem,* quam S. Doctor appellat hic *secundum unionem vel informationem cognoscentis a cognito,* quatenus «omnis cognitio est *secundum aliquam formam,* quae est in cognoscente principium cognitionis» [3] nihilque est aliud nisi «similitudo cogniti, qua *informatur* potentia cognoscitiva» [4]; alia, indirecta et mediata, hoc est, secundum

---

[1] *III Contra Gent.*, cap. 19-20.
[2] I, 93, 6-7.
[3] *De Verit.*, 10, 4.
[4] *De Verit.*, 2, 6. Et inde effatum illud: cognitio fit secundum assimilationem cognoscentis ad cognoscibile.

meram proportionalitatem, quae est similitudo proportionum similium ad similia.

Constat autem maiorem esse assimilationem hominis ad Deum secundum informationem seu conformitatem, quam secundum meram proportionalitatem, cum se habeant ad invicem ut similitudo simplex seu directa ad similitudinem compositam et quodammodo reflexam et derivatam, quae est similitudo similitudinis. Consequenter, beatitudo formalis hominis essentialiter consistere debet in actu intellectus, quo homo maxime Deo assimilatur secundum informationem seu conformitatem ad ipsum ut ad obiectum cognitum. Quod vel ex eo *etiam* constat quia, secundum hanc assimilationem, dicitur homo factus ad imaginem Dei: est autem homo capax beatitudinis formalis secundum quod est ad imaginem Dei [1].

Atqui imago Dei in homine est maxime secundum actum intellectus speculativi seu contemplativi, quo Deum ipsum contemplatur eique ut obiecto cognito directe conformatur [2]. Ergo beatitudo formalis hominis essentialiter consistit in actu intellectus speculativi seu contemplativi, quo directe et immediate Deum videt ut est in se. Unde et signanter dictum est: «*similes ei* erimus, *quoniam* (ὅτι) *videbimus eum sicuti*

---

[1] Ad rem S. Thomas: «in cognitione qua mens nostra cognoscit *seipsam*, est repraesentatio Trinitatis increatae secundum analogiam [= proportionalitatem], in quantum *hoc modo* mens, cognoscens seipsam, verbum sui gignit et ex utroque procedit amor, *sicut* Pater seipsum dicens, Verbum genuit ab aeterno et ex utroque procedit Spiritus Sanctus.

«Sed in cognitione ipsa, qua mens *ipsum Deum* cognoscit, *mens ipsa Deo conformatur, sicut omne cognoscens, in quantum huiusmodi, assimilatur cognito. Maior* autem est similitudo, quae est *per conformitatem*, ut visus ad colorem, *quam* quae est *per analogiam* [= proportionalitatem], ut visus ad intellectum, qui *similiter* ad sua obiecta comparantur. Unde *expressior similitudo* Trinitatis est in mente secundum quod cognoscit *Deum*, quam secundum quod cognoscit seipsam; *et ideo proprie imago Trinitatis in mente* est secundum quod cognoscit *Deum primo et principaliter*, sed quodam modo et secundario secundum quod cognoscit seipsam, et praecipue prout seipsam considerat ut est imago Dei, ut sic eius consideratio non sistat in se, sed procedat usque ad Deum» (*De Verit.*, 10, 7).

[2] *I Sent.*, d. 3, 4, 4: «*verissime* respectu huius obiecti, quod est *Deus*»; I, 93, 8.

est [1], quasi ratio formalis similitudinis seu imaginis perfectae esset ipsa visio facialis Dei.

Alia vero assimilatio ad Deum, quae est secundum meram roportionalitatem, partim spectat ad actum intellectus practici et partim ad actum intellectus speculativi. *Ad intellectum quidem speculativum seu contemplativum*, respectu obiecti principalis intellectus divini, quod est sua propria essentia, quae est beatitudo obiectiva Dei et hominis. Sicut ergo Deus est formaliter beatus seipsum intuitive cognoscendo cognitione speculativa seu potius contemplativa [2], ita homo est formaliter beatus Deum intuitive videndo cognitione speculativa vel potius contemplativa; nam creaturae beatae non dicuntur tales per quancumque assimilationem ad Deum, sed per reduplicativam seu formalem assimilationem ad Deum *ut beatus est*. Unde S. Thomas profunde dixit quod «attribuenda est Deo beatitudo secundum intellectum [speculativum seu contemplativum], sicut et *aliis beatis, qui per assimilationem ad beatitudinem ipsius beati dicuntur*» [3].

Ad intellectum autem practicum, respectu obiecti secundarii divini intellectus, quod sunt res creatae. «Sic enim scientia Dei se habet ad omnes res creatas, sicut scientia artificis se habet ad artificiata» [4]; «unde, sicut est causalitas artificis per artem suam, ita consideranda est causalitas divinae scientiae» [5]. Est autem scientia artificis practica seu effectiva, et causa et mensura veritatis artificiatorum: unde

---

[1] *I Ioan.*, 3, 2. Quo in sensu S. Thomas scripsit: «rationalis mens formatur immediate a Deo, vel *sicut imago ab Exemplari*, quia non est facta ad alterius imaginis quam Dei; vel *sicut subiectum ab ultima forma completiva*, quia semper mens creata reputatur *informis*, nisi ipsi Primae Veritati inhaereat prout est in se (I, 106, 1 ad 1).

[2] I, 26, 2 c et ad 3. «*Deus de seipso habet scientiam speculativam tantum*; ipse enim operabilis non est» (I, 14, 16 c): «*respectu principalis cogniti, quod est sua essentia*, non habet Deus practicam cognitionem, sed *speculativam tantum*» (I-II, 3, 5 ad 1).

[3] I, 26, 2.

[4] I, 14, 8.

[5] *I Sent.*, d. 38, 1, 1.

similiter scientia Dei respectu aliorum a se est practica, hoc est, causa et mensura omnis veritatis eorum.

S. Thomas ipse agregie exposuit hanc analogiam proportionalitatis inter intellectum humanum practicum respectu operum humanae artis et intellectum divinum practicum respectu operum humanae artis et intellectum divinum practicum respectu omnium creatorum, his verbis: «aliqua res comparatur ad intellectum [humanum] dupliciter. Uno quidem modo, sicut mensura ad mensuratum, et sic comparatur res *naturalis* ad intellectum *speculativum humanum*, et ideo intellectus dicitur verus secundum quod conformatur rei, falsus autem secundum quod discordat a re... Alio autem modo res comparatur ad intellectum sicut mensuratum ad mensuram, ut patet in intellectu *practico*, qui est causa rerum; unde opus artificis dicitur esse verum, in quantum attingit ad rationem artis; falsum vero, in quantum deficit a ratione artis.

Et quia omnia ,etiam naturalia, comparantur ad intellectum divinum sicut artificiata ad artem, consequens est ut quaelibet res dicatur esse vera secundum quod habet propriam formam, secundum quam imitatur artem divinam; nam falsum aurum est verum aurichalcum. Et hoc modo ens et verum convertuntur, quia quaelibet res naturalis per suam formam arti divinae conformatur» [1].

At haec assimilatio non constituit beatitudinem formalem hominis. Sicut enim Deus non est formaliter beatus intelligendo alia a se per intellectum practicum, ita etiam homo non est formaliter beatus intelligendo artificialia a se producta vel producenda, neque ideo per suum intellectum practicum imitando divinum intellectum practicum, secundum quem Deus non est beatus. Nullus enim est formaliter beatus imitando id in quo non consistit beatitudo, ut patet ex terminis. Apparet ergo ex his omnibus obiectionem esse penitus extra rem.

142. *Secunda difficultas* (ex comparatione beatitudinis formalis et operationis intellectus practici ad *bonum* hominis

[1] *In I Periherm.*, lect. 3, n.º 7.

beati). Beatitudo formalis facit hominem beatum simpliciter et maxime bonum; qua de causa, haec beatitudo est propria bonis, non communis bonis et malis. Atqui hominem faciunt simpliciter et maxime bonum actus et habitus intellectus practici activi, non autem actus et habitus intellectus speculativi; quia intellectus speculativus ordinatur ad bonum materialiter, quod est verum, neque bonum usum habitus secum fert: e contra, intellectus practicus activus ordinatur ad bonum formaliter, et bonum usum habitus affert; unde actus et habitus speculativi possunt esse communes bonis et malis hominibus, ut sapientia, dum e contra actus et habitus intellectus practici activi sunt proprii bonis tantum, ut prudentia. Ergo beatitudo formalis hominis essentialiter reponi debet in operatione habitus intellectualis practici.

143. *Respondetur dupliciter.*

Primo: Conc. mai. Nego min. et conclusionem.

Homo capax est beatitudinis obiectivae et formalis reduplicative ut homo, hoc est, ut rationalis seu intellectualis naturae. Primo ergo et per se homo beatus beatificatur et perficitur maxime secundum intellectum, ut perfectio respondeat perfectibili. Unde et supra, nn. 93-115, ostensum est beatitudinem formalem hominis essentialiter consistere in actu intellectus.

Atqui de ratione perfectionis formalis est ut perfectio sit in ipso perfectibili sicut in proprio subiecto. Cum ergo beatitudo formalis hominis sit maxima perfectio formalis eius, maxime debet esse in intellectu hominis sicut in subiecto, cum secundum intellectum sit homo formaliter perfectibilis ab ipsa.

Iam vero haec est differentia inter intellectum practicum et speculativum, quod finis ideoque perfectio intellectus practici est extra ipsum intellectum; est enim intellectus practicus propter opus seu praxim, quae elicitive et formaliter est ab alia potentia extra intellectum, puta a voluntate vel ab appetitu sensitivo vel a membris corporis, prout agitur de intellectu practico activo vel de effectivo: e contra, finis et perfectio intellectus speculativi est essentialiter intra ipsum intellectum, cum proprius finis et perfectio eius sit

ipsum intelligere propter se quod est, per definitionem, intra ipsum intellectum.

Quia ergo beatitudo formalis est ultimus finis hominis interior seu immanens seu ad ulteriorem finem interiorem non ordinatus neque ordinabilis, manifestum est eam repugnare essentiali conditioni intellectus practici, convenire autem essentiali conditioni intellectus speculativi.

Valde igitur formaliter et profunde S. Thomas respondet quod «intellectus *practicus* ordinatur ad bonum quod est *extra ipsum*, sed intellectus *speculativus* habet bonum *in seipso*, scilicet *contemplationem Veritatis;* et, si illud bonum sit perfectum [utpote perfecte contemplans ipsam Veritatem Primam ut est in se], *ex eo totus homo perficitur et fit bonus:* quod quidem intellectus practicus non habet, sed ad illud ordinat» [1], nam ultimus finis intellectus practici est bonum et perfectio intellectus speculativi, et ex eo redundat bonum in totum hominem et singulas partes eius.

Secundo respondetur: Conc. mai. Dist. min.: hominem simpliciter et maxime bonum faciunt actus et habitus intellectus practici activi, non actus et habitus intellectus speculativi, secundum quod practicum et speculativum considerantur in ordine supernaturali seu superiori, ubi unite et eminenter praecontinentur in uno simplici actu et habitu altioris ordinis, *nego;* secundum quod practicum et speculativum considerantur in ordine naturali seu inferiori, ubi sunt essentialiter distincta et quodammodo separata, *subdit.;* faciunt hominem maxime bonum in ordine morali executionis, *conc.;* in ordine morali specificationis et in ordine psychologico, *nego*.

Et nego consequens et consequentiam.

Ut paulo supra declaratum est [2], practicum et speculativum intellectus humani possunt dupliciter considerari: uno modo, in ordine naturali seu inferiori, in quo ea essentialiter distinguimus sicut in totidem habitus et actus, qui et ab invicem separari possunt, sicut distinguimus et separamus

---

1 I-II, 3, 5 ad 2.
2 Supra, n.º 138.

scientiam et prudentiam; alio modo, in ordine supernaturali seu divino et superiori, in quo ad unitatem quandam altioris generis elevantur, ut accidit in theologia sacra et potissimum in fide theologica et in donis intellectus, scientiae et sapientiae, ac maxime in lumine gloriae.

Si ergo loquamur de actibus et habitibus intellectualibus *inferioris ordinis seu naturalis*, partim quidem verum est actus et habitus practicos meliores esse et meliorem facere hominem quam actus et habitus speculativi; partim vero falsum. Possunt enim isti actus et habitus considerari, et in ordine psychologico, et in ordine morali. Si considerentur *in ordine psychologico*, manifestum est speculativos eminere, utpote altioris obiecti, nempe supra hominem, et altioris medii, scilicet necessarii, et altioris finis, nimirum intra se; dum e contra, actus et habitus intellectus practici sunt de re infra hominem, scilicet de passionibus et operationibus humanis, et medii contingentis, et finis extra ipsos: propter quod essentialiter habent rationem medii. Multo igitur maiorem perfectionem et bonitatem psychologicam afferunt homini actus et habitus speculativi quam practici.

Sin vero considerentur *in ordine morali*, subdistinguendum est. Potest enim comparari bonitas et perfectio moralis eorum quantum ad specificationem et quantum ad exercitium. Quantum *ad specificationem*, maiorem perfectionem et bonitatem moralem habent actus et habitus intellectus speculativi quam practici, utpote de perfectiori et meliori obiecto. Sed quantum ad *exercitium, praesertim imperatum*, maiorem bonitatem moralem retinent habitus et actus intellectus practici activi, ut prudentia; quia isti habitus, utpote essentialiter dependentes ab appetitu recto, secum ferunt *rectum usum:* quod de se non habent habitus mere speculativi, nec etiam practici effectivi seu artes [1].

At haec excellentia est secundum quid tantum et accidentalis, non simpliciter et essentialis; quia de rebus iudicandum est simpliciter secundum earum speciem vel essentiam, non secundum usum seu exercitium, quod est extra essentiam

---

1 I-II, 56, 3; 66, 3.

vel speciem. Propter quod S. Doctor, etiam sistendo in ordine inferiori seu naturali, simpliciter et absolute Sapientiam praeponit prudentiae, quae non est nisi «*ministra Sapientiae;* introducit enim ad eam, *praeparans ei viam, sicut ostiarius ad Regem*» [1]. Cuius ratio est, quia «*prudentia considerat ex quibus pervenitur ad felicitatem* [hoc est, media ad finem]; sed *Sapientia* considerat *ipsum obiectum felicitatis* [= ipsam beatitudinem obiectivam], quod est altissimum intelligibile. Et si quidem esset parfecta consideratio Sapientiae respectu sui obiecti, esset perfecta felicitas in actu Sapientiae; sed quia actus Sapientiae in hac vita est imperfectus respectu principalis obiecti, quod est Deus, ideo actus Sapientiae est *quaedam inchoatio seu participatio futurae felicitatis:* et sic propinquius se habet ad felicitatem quam prudentia» [2].

Posset ergo simpliciter et absolute negari *minor*, etiam intellecta de ordine naturali seu inferiori.

Sed, si loquamur de practico et speculativo ut elevatis et adunatis in uno habitu et actu ordinis superioris seu supernaturalis, simpliciter et absolute, hoc est, omnibus modis [3], actus et habitus intellectuales contemplativi excedunt actus et habitus intellectuales activos, nempe in esse psychologico et in esse morali specificationis et exercitii, quia dona intellectus, scientiae et sapientiae una cum fide viva seu formata necessario supponunt rectificationem voluntatis per caritatem. Quod maxime obtinet lumen gloriae, quod est habitus elicitivus beatitudinis formalis. Merito ergo S. Doctor respondet quod «intellectus speculativus habet *bonum in seipso* scilicet *Contemplationem Veritatis;* et, si illud bonum sit *perfectum, ex eo totus homo perficitur et fit bonus:* quod quidem intellectus practicus non habet, sed ad illud ordinat» [4].

---

[1] I-II, 66, 5 ad 1.

[2] I-II, 66, 5 al 2. Vide etiam *De Virtut. Cardinalibus*, 1 ad 4 et 5.

[3] Nam «hoc quod dico *simpliciter* potest dupliciter accipi: uno modo, quod *simpliciter* idem est quod *absolute*, sicut simpliciter dicitur quod *nullo addito* dicitur, ut Philosophus dicitur [*II Topic.*, cap. XI, n.° 4]...; alio modo, *simpliciter* idem est quod *omnino* vel *totaliter*» (III, 50, 5).

[4] I-II, 3, 5 ad 2.

Patet autem nos hic loqui de beatitudine supernaturali, atque ideo de speculativo et practico ut eminenter et unite praecontentis in habitu et actu superioris ordinis. Licet igitur vera esset *minor* de ordine naturali, nihil inde sequeretur contra nos. Unde omnibus modis obiectio est extra quaestionem.

144. *Tertia difficultas* (ex comparatione beatitudinis formalis et operationis intellectus practici ad bonum hominis beati *ut proprium et intimum ei*, et est velut instantia quaedam praecedentis). Beatitudo formalis hominis est bonum maxime proprium et intimum ei, ut patet ex dictis respondendo obiectioni praecedenti. Atqui bonum intellectus practici est maxime proprium et intimum homini, non autem bonum intellectus speculativi; nam bonum intellectus practici est proprium et immanens homini ex duplici capite, scilicet ex vitalitate operationis seu ex parte subiecti et ex parte obiecti, quia essentialiter versatur circa res humanas sicut circa propriam materiam, nempe circa passiones et operationes hominis: e contra, bonum intellectus speculativi est proprium et immanens homini ex uno solo capite, videlicet ex parte subiecti seu vitalitatis operationis, non ex parte obiecti, quod est essentialiter extra et supra hominem, nempe res divinae et separatae. Ergo beatitudo formalis hominis essentialiter consistit in actu intellectus practici.

145. *Respondetur. Dist. mai.:* beatitudo formalis hominis est maxime bonum proprium et intimum ei, subiective seu formaliter, *conc.;* obiective seu materialiter, idest terminative, *nego*.

Contradist. min.: bonum intellectus practici est magis proprium et intimum homini quam bonum intellectus speculativi, obiective seu materialiter vel terminative, *conc.;* subiective seu formaliter, *nego*.

Et nego consequens et consequentiam.

Beatitudo formalis hominis consistit essentialiter in attingendo beatitudinem eius obiectivam. Iam vero haec obiectiva beatitudo non est ipse homo neque aliquid eius, sed essentialiter est extra et supra hominem, nempe in solo Deo, ut patet ex dictis quaestione praecedenti, a. 8. Ex hoc

ergo ipso quod proprium obiectum intellectus practici est *intra* hominem, nempe passiones et operationes regulandae et dirigendae, quae sunt propria materia intellectus practici *activi;* vel *infra* hominem, ut opera artis, quae sunt proprium obiectum intellectus practici *effectivi:* manifeste sequitur beatitudinem formalem non posse consistere in actu eius. Ex adverso, quia proprium obiectum intellectus speculativi est extra et supra hominen, ubi reponitur beatitudo eius obiectiva, concluditur evidenter beatitudinem hominis formalem essentialiter consistere in actu intellectus speculativi.

Iure igitur S. Thomas respondet: «ratio illa procederet, si ipsemet homo esset ultimus finis eius [obiectivus]; tunc enim consideratio speculativa et ordinatio [practica] actuum et passionum eius esset eius beatitudo [formalis]. Sed quia ultimus finis hominis [obiectivus] est aliquod bonum *extrinsecum,* scilicet *Deus,* ad quem per operationem intellectus *speculativi* attingimus, ideo magis beatitudo [formalis] hominis in operatione intellectus speculativi consistit quam in operatione intellectus practici» [1].

Neque ex eo quod beatitudo obiectiva est supra hominem et transcendens ipsum ideo beatitudo formalis non est propria et immanens homini, ut Simonides putasse videtur [2]; quia beatitudo formalis est proprium hominis bonum in quantum est homo, non in quantum est animal. Est autem homo formaliter per intellectum. Quanto ergo plus et altius intelligit, tanto amplius operatur ut homo et perficitur ut homo. Unde quando homo intelligit separata et divina ac praesertim ipsam Primam Veritatem Subsistentem, est vere et formalissime homo; quia quamvis non sit «secundum hominem quantum ad naturam compositam», est tamen «propriissime secundum hominem quantum ad id quod est principalissimum in homine», scilicet quantum ad intellectum ut intellectus est, qui essentialiter transcendit corpus et est ordinis separati seu divini [3].

---

[1] I-II, 3, 5 ad 3.

[2] Apud Aristotelem, *I Metaph.*, cap. II, n.º 9, ed. cit., II, 471, 11-15; *X Ethic. Nicom.*, cap. VII, n.º 8, II, 125, 6-8.

[3] S. Thomas, in *X Ethic. Nicom.*, lect. 11, n.º 2.110.

Falsum est ergo dicere cum Simonide quod homo, animal mortale, debet solum occupari circa humana et mortalia, non circa divina et immortalia circa quae solus Deus occupari deberet; nam hoc ipso quod homo habet animam immortalem, in quantum est rationalis seu intellectiva, «debet intendere ad immortalitatem quantum potest, et secundum totum posse suum facere ad hoc quod vivat secundum intellectum, qui est optimum eorum quae sunt in homine» [1]: eo vel magis quod ex bonitate divina, «sicut ex indeficienti fonte, *omnia* bona procedunt» [2], et maxime ipsa beatitudo formalis, quae est summum bonum creatum.

Patet igitur evidenter beatitudinem hominis formalem essentialiter consistere in operatione habitus intellectualis speculativi.

---

[1] S. Thomas, *ibid.*, n.º 2.107.

[2] S. Thomas, in *I Metaph.*, lect. 3, n.º 63.

INDEX RERUM ANALYTICUS

LIBER TERTIUS

De essentia metaphysica beatitudinis formalis
(Ad Q. III. S. Thomae)

Pág.

INTRODUCTIO.—Ratio et divisio tractatus........................ 3

PARS PRIMA

DE GENERE PROXIMO BEATITUDINIS FORMALIS

QUAESTIO PRIMA

DE GENERE «ONTOLOGICO» BEATITUDINIS FORMALIS

SECTIO PRIMA

UTRUM BEATITUDO FORMALIS SIT ALIQUID «CREATUM VEL INCREATUM»

(Ad a. I. S. Thomae)

CAPUT PRIMUM

DIVERSAE THEOLOGORUM ET HAERETICORUM SENTENTIAE............. 11

Adnotatio.. 11
A. Modus mysticus explicandi beatitudinem nostram formalem esse quid increatum.................................. 12
a. Prima forma: eam esse ipsam *Sapientiam* increatam......... 12
b. Forma altera: eam esse *Caritatem* increatam............... 14
c. Tertia forma: eam esse ipsammet *Beatitudinem* formalen increatam Dei.. 16
d. Forma quarta: eam esse *illapsum* ipsius divinae essentiae in essentian animae beatae............................ 18

Pág.

B. Modus pantheisticus explicandi nostram beatitudinem formalem esse quid increatum 23
a. Apud *orientales* 23
1. Apud yogistas et sufistas 23
2. Apud palamitas 26
b. Apud *occidentales* 28
1. Apud priscillianistas 28
2. Apud amaurianos 29
3. Apud ortliebianos 30
4. Apud Fratres de Libero Spiritu 30
5. Apud beguardos et beguinas 31
6. Apud rationalistas et modernistas 32

CAPUT SECUNDUM

QUAESTIONIS RESOLUTIO 35
CONCLUSIO: Beatitudo formalis hominis non est aliquid increatum 35
PROBATUR:
A. Non modo pantheistico intellecta:
a. Quia falsa est in suo *fundamento*, scilicet in pantheismo, utpote qui est:
1. Contra *fidem* catholicam 35
2. Contra *rationem* 36
b. Quia falsa est *in seipsa*, nempe in applicatione pantheismi ad beatitudinem hominis formalem, quippe quae est:
1. Contra *fidem* catholicam 41
2. Contra *rationem* 41
B. Neque modo mystico accepta:
a. Ratione *generali* contra omnes formas eius simul sumptas nempe:
1. Argumento *ad hominem* 42
2. Argumento *simpliciter* 44
b. Ratione *speciali* contra singulas formas eius, videlicet:
1. Contra primam formam, quae omnino falsa est:
α. Tum respectu animae *Christi* 47
β. Tum relate ad animas *ceterorum* beatorum 53
2. Contra formam alteram, quae absurda prorsus est:
α. Tum in suo *fundamento* de identitate caritatis et Spiritus Sancti 55
β. Tum *in seipsa*, utpote quae nec volutaria nec delectabilis esset 56

Pág.

3. Contra tertiam formam, quae repugnat rationi vitae aeternae, scilicet:
α. Tum rationi *aeternitatis* eius 57
β. Tum rationi *vitalitatis* ipsius 57
4. Contra formam quartam, utpote repugnans:
α. Tum *ratione subiecti quo proximi* beatitudinis formalis hominis, quae non est ipsa animae essentia, sed eius potentia 60
β. Tum *ratione ipsius illapsus* deitatis in ipsam animae essentiam, sive consideretur active, sive passive, sive formaliter vel relative 64
PARERGON: Censura theologica huiusce modi mitioris mystici 67

CAPUT TERTIUM

Enodantur difficultates 71
A. Prima difficultas:
a. Proponitur 71
b. Enervatur 72
B. Secunda difficultas:
a. Proponitur 76
b. Infirmatur 77
C. Tertia difficultas:
a. Proponitur 79
b. Evacuatur 80

SECTIO SECUNDA

UTRUM BEATITUDO FORMALIS SIT «SUBSTANTIA VEL ACCIDENS»

CAPUT PRIMUM

DIVERSAE THEOLOGORUM SENTENTIAE 86

CAPUT SECUNDUM

QUAESTIONIS: resolutio 87
CONCLUSIO: Beatitudo formalis creata est de genere accidentis, cum non sit nec esse possit de genere substantiae 87
PROBATUR:
A. Non est substantia quaedam autonoma per se separatim exsistens, prout patet:
a. Tum *ostensive* 88
b. Tum *ad absurdum* 88

Pág.

B. Neque est substantia quaedam reducta ad substantiam hominis beati, ut constat:
  a. Tum *ostentive*.......... 89
  b. Tum *ad absurdum*.......... 90
C. Neque substantia quaedam unita homini beato, siquidem talis unio:
  a. Nequit esse *accidentalis*.......... 91
  b. Neque *substantialis*:
    1. Sive dicatur *in natura*.......... 91
    2. Sive dicatur *in persona*.......... 91

CAPUT TERTIUM

DIFFICULTATUM ENODATIO.......... 93

SECTIO TERTIA

«IN QUO GENERE ACCIDENTIS» CONSISTAT FORMALIS NOSTRA BEATITUDO

(Ad a. 2. S. Thomae)

CAPUT PRIMUM

DIVERSIAE THEOLOGORUM SENTENTIAE.......... 99
Prima: est habitus.......... 99
Secunda: est actio sive operatio.......... 101
Tertia: est passio sive receptio.......... 105
Quarta: est relatio compraesentiae Dei et animae beatae.......... 105

CAPUT SECUNDUM

Quaestionis resolutio.......... 107
CONCLUSIO: Beatitudo formalis hominis est essentialiter actus secundus sive operatio.......... 107
PROBATUR:
PRIMO, indirecte, *per exclusionem aliarum sententiarum*, nimirum:
A. Non est qualitas, quia:
  a. Non *secundae, tertiae* aut *quartae* speciei.......... 107
  b. Neque *primae* speciei, quandoquidem:
    1. Non est mera *dispositio*.......... 107

Pág.

    2. Neque solus *habitus*, sive entitativus, sive operativus.. 108
    3. Neque *habitus operativus una cum actu* eius.......... 110
B. Non est passio, ut constat:
  a. Tum *negative*, ex solutione argumentorum contrariae sententiae, nimirum:
    1. *Primi* argumenti.......... 112
    2. *Secundi* argumenti.......... 113
    3. *Tertii* argumenti.......... 114
    4. *Quarti* argumenti.......... 116
  b. Tum *positive:*
    1. In *primis*, quia de ratione *vitae* aeternae est operatio.. 117
    2. *Dein*, quia de ratione *summae perfectionis* psychologicae *et moralis* est operatio.......... 119
C. Non est mera relatio, siquidem:
  a. Non est relatio *rationis*.......... 120
  b. Neque relatio *realis:*
    1. Sive dicatur *transcendentalis*.......... 120
    2. Sive dicatur *praedicamentalis*.......... 120
SECUNDO, directe:
A. Ex auctoritate:
  a. *Scripturae* Sacrae.......... 123
  b. Magisterii *Ecclesiae*.......... 124
B. Ex ratione theologica:
  a. Per comparationem ad *hominem* beatum, cuius beatitudo formalis est ultima perfectio psychologica et moralis... 125
  b. Per comparationem ad *obiectum* beatificans, nempe *Deum:*
    1. Cui homo beatus *maxime assimilatur*.......... 126
    2. Eique *maxime coniungitur*.......... 127

CAPUT TERTIUM

ENODANTUR DIFFICULTATES.......... 129
A. Prima difficultas:
  a. Proponitur.......... 129
  b. Respuitur.......... 130
B. Secunda difficultas:
  a. Proponitur.......... 132
  b. Refutatur.......... 132
C. Tertia difficultas:
  a. Proponitur.......... 135
  b. Oppugnatur.......... 135

QUAESTIO SECUNDA

DE GENERE «PSYCHOLOGICO» BEATITUDINIS FORMALIS

SECTIO PRIMA

DE GENERE PSYCHOLOGICO BEATITUDINIS FORMALIS «EX PARTE POTENTIAE»

CAPUT PRIMUM

Pág.

AN BEATITUDO FORMALIS HOMINIS SIT OPERATIO POTENTIAE ORGANICAE.. 144

Art. 1.—Utrum beatitudo sit operatio potentiae vegetativae....... 144
CONCLUSIO: Beatitudo formalis non est operatio potentiae vegetativae. 144
PROBATUR.. 144
Art. 2—*Utrum beatitudo consistat in operatione potentiae* sensitivae... 146

(Ad a. 3. S. Thomae)

§ 1. Diversae theologorum et haereticorum sententiae......... 146
Prima: tota beatitudo formalis consistit in operatione potentiae sensitive *naturalis*........................ 147
a. Epicurei.................................. 147
b. Anthropomorphitae.......................... 147
c. Palamitae.................................. 148
Secunda: pars tantum, *eaque secundaria*, beatitudinis formalis consistit in operatione potentiae sensitivae *glorificatae*...................................... 148
a. Leo Allatius............................... 148
b. Franciscus Bonae Spei...................... 149
c. Algazel.................................... 149
d. Bougaud.................................... 150
§ 2. Quaestionis resolutio.......................... 151
CONCLUSIO: Beatitudo formalis hominis non consistit essentialiter in operatione potentiae sensitivae....... 151
PROBATUR:
PRIMO, negative, *per exclusionem sententiae contrariae*, videlicet.
A. Tota beatitudo formalis non consistit essentialiter in operatione potentiae sensitivae naturali:
a. Errant epicurei....................... 151

Pág.

b. Decipiuntur anthropomorphitae.......... 151
c. Hallucinantur palamitae................ 152
B. Pars beatitudinis formalis, licet secundaria, non consistit essentialiter in operatione potentiae sensitivae, etiam glorificatae:
a. Errat Leo Allatius..................... 152
b. Decipitur Franciscus Bonae Spei......... 155
c. Fallitur Bougaud....................... 155
SECUNDO, positive.
A. A priori.
a. Tum per compariationem ad *obiectum* proprium sensus et beatitudinis formalis.. 157
b. Tum per comparationem ad proprium *subiectum quo* utriusque............. 158
B. A posteriori:
a. Tum *inductive*, per comparationem ad proprium *obiectum* sensuum et beatitudinis formalis....................... 150
b. Tum *ex facto* realis separationis beatitudinis formalis et operationis sensuum, sive per comparationem ad proprium *subiectum*...................... 162
PARERGON: accidentaliter tamen concurrere possunt operationes sensus ad beatitudinem integralem triplici modo, scilicet
a. *Antecedenter*.............................. 163
b. *Consequenter*.............................. 163
c. *Concomitanter*............................. 163
§ 3. Enodantur difficultates.......................... 165
A. Prima difficultas:
a. Proponitur.............................. 166
b. Confutatur.............................. 166
B. Secunda difficultas:
a. Proponitur.............................. 167
b. Recusatur............................... 168
C. Tertia difficultas:
a. Proponitur.............................. 170
b. Impugnatur.............................. 170

CAPUT SECUNDUM

SITNE HOMINIS BEATITUDO FORMALIS REPONENDA IN OPERATIONE POTENTIAE ANORGANICAE.. 173

Pág.

Art. I.—*Utrum beatitudo consistat* in actu voluntatis vel in actu intellectus 173

(Ad a. 4. S. Thomae)

§ I. Diversae theologorum sententiae 173
Prima: in solo actu intellectus 174
Secunda: in solo actu voluntatis 175
Tertia: in actu intellectus et voluntatis simul:
a. Absque ulla proportionis determinatione 176
b. Principalius in actu voluntatis quam in actu intellectus 177
c. Principalius in actu intellectus quam in actu voluntatis:
I. Principalius in actu intellectus practici seu affectivi 178
2. Principalius in actu intellectus speculativi ... 179
d. Principalius in actu intellectus et in actu voluntatis secundum diversos adspectus vel considerationis 181
Quarta: ex aequo in actu intellectus et in actu voluntatis. 182
Quinta: in actu trium dotum animae, ita tamen ut principalius consistat in actu fruitionis 183
§ II. Quaestionis resolutio 185
CONCLUSIO: beatitudo formalis hominis consistit essentialiter in solo actu intellectus 185
PROBATUR:
PRIMO, indirecte et quasi negative, *per exclusionem aliarum sententiarum:*
A. Non consistit essentialiter in solo actu voluntatis, ut patet:
α. Argumentis ex medio propio:
a. Quia non in aliquo actu voluntatis *circa media* 186
b. Neque in actu voluntatis *circa finem,* scilicet:
I. Non in actu *intentionis* vel desiderii 186
2. Non in actu *amoris* vel dilectionis:
αα. Sive consideretur ratio *communis* amoris 187
ββ. Sive ratio *propria* amoris supernaturalis caritativi:
aa. Tum *concupiscentiae* 188

Pág.

bb. Tum *amicitiae* 189
3. Neque in actu gaudii vel *fruitionis* 190
β. Argumentis ex medio analogico, nempe:
a. Ex proportione inter formalem possessionem finis sensibilis per actum potentiae sensitivae et formalem possessionem finis intelligibilis, qui est beatitudo obiectiva, per actum potentiae rationalis 191
b. Ex proportione inter formalem adeptionem finis motus physici in corporalibus et formalen adeptionem finis ultimi humanae vitae in anima humana 191
B. Non consistit essentialiter in actu intellectus et voluntatis simul 193
Adnotatio critica 193
a. *In primis,* quia beatitudo formalis, absolute et secundum se considerata, nequit essentialiter consistere in pluribus operationibus simul, sed in una tantum, ut patet *triplici* ratione:
I. *Prima* 200
2. *Secunda* 200
3. *Tertia* 201
b. *Dein,* quia originative sumpta, scilicet relate ad hominem beatum a quo vitaliter producitur sicut a causa efficienti elicitiva, eadem unitas comprobatur, uti apparet *duplici* ratione:
I. *Prima,* ex consideratione *psychologica* beati beatifice operantis 202
2. *Secunda,* ex consideratione *metaphysica* causalitatis efficientis causae totalis et adaequatae beatitudinis formalis 204
c. *Tertio,* quia eadem unitas exigitur si beatitudo formalis consideretur terminative, id est relate ad beatitudinem obiectivam quam primo et per se attingit 205
C. Neque essentialiter consistit in actu intellectus, memoriae et voluntatis simul, quasi in actibus trium dotum animae:

Pág.

a. Tum quia non datur realiter triplex facultas spiritualis animae, sed gemina tantum, nempe intellectus et voluntas...... 205
b. Tum etiam quia non tangitur punctum quaestionis, quae unice est de essentia metaphysica beatitudinis formalis...... 206
c. Tum denique, quia incidit in absurdum pluralitatis operationum............. 206
SECUNDO: directe et ostensive:
A. A priori quasi a definitione constituvi metaphysici beatitudinis formalis ad definitum........ 207
B. A posteriori:
a. *Ex effectu formali* beatitudinis formalis, qui est facere hominem beatum........... 215
b. *Ex inductione*......................... 217
PARERGON: argumentum ex auctoritate Scripturae Sacrae fieri solitum, affertur, crisique subiicitur........... 219
§ III. Solvuntur difficultates.......................... 222
A. Prima difficultas:
a. Proponitur.......................... 223
b. Redarguitur.......................... 224
B. Secunda difficultas:
a. Proponitur.......................... 226
b. Expugnatur.......................... 227
C. Tertia difficultas:
a. Proponitur.......................... 235
b. Superatur.......................... 235
D. Quarta difficultas:
a. Proponitur.......................... 237
b. Debellatur.......................... 238
E. Quinta difficultas:
a. Proponitur.......................... 242
b. Edomatur.......................... 243
Art. 2.—*Num beatitudo formalis hominis sit* actus intellectus agentis vel intellectus possibilis.......................... 248
§ I. Diversae theologorum sententiae.......... 248
S. Albertus Magnus.......................... 248
Theodoricus de Vriberg.......................... 249
Petrus Aureolus.......................... 257
Godofridus de Fontibus.......................... 257
§ II. Quaestionis resolutio.......................... 258
CONCLUSIO: beatitudo formalis hominis nequit essentialiter consistere in actu intellectus agentis, sed in solo actu intellectus posibilis.................... 258

Pág.

PROBATUR:
A. A priori:
a. Tum quia operatio intellectus agentis non est intelligere aut videre, sed abstrahere.......................... 258
b. Tum etiam quia intellectus agens non est capax luminis gloriae, cum non sit subiectum habitus neque capax elevationis.......................... 259
B. A posteriori, ex facto verae beatitudinis formalis eiusdem speciei atomae in angelis, qui tamen intellectu carent agenti.................. 260
§ III. Difficultatum enodatio.......................... 260

SECTIO SECUNDA

DE GENERE PSYCHOLOGICO BEATITUDINIS FORMALIS «EX PARTE HABITUS»

CAPUT UNICUM

UTRUM BEATITUDO FORMALIS HOMINIS CONSISTAT IN ACTU INTELLECTUS SPECULATIVI VEL PRACTICI.................................. 267

(Ad a. 5 S. Thomae)

Art. 1.—Diversae theologorum sententiae...................... 267
Prima: Reductive tantum et ex consequenti ad rem nostram pertinens.......................... 268
Secunda: Proprie et directe ad rem nostram spectans, quae triplicem formam induit, scilicet:
a. Per prius est actus intellectus practici vel affectivi quam speculativi seu contemplativi.................... 268
b. Per prius est actus intellectus contemplativi quam affectivi.......................... 270
c. Ex aequo est actus intellectus speculativi et practici... 270
Adnotatio.......................... 271
Art. 2.—Quaestionis resolutio.......................... 272
CONCLUSIO: beatitudo formalis hominis consistit essentialiter in actu intellectus speculativi; qui tamen non est pure speculativus, sed per se primo speculativus et per se secundo practicus.......................... 272

Pág.

PROBATUR:

PRIMO, indirecte vel negative, *per exclusionem aliarum sententiarum:*

A. Non consistit in actu intellectus pure practici seu affectivi. 272

B. Non consistit principaliter in actu intellectus practici et secundario in actu intellectus speculativi, *triplici* ratione:

a. Prima. 273

b. Secunda. 273

c. Tertia. 273

C. Neque consistit ex aequo in actu intellectus speculativi et in actu intellectus practici, *triplici* de causa:

a. Prima. 274

b. Secunda. 274

c. Tertia. 275

SECUNDO, directe vel positive, quoad singulas eius partes:

A. PRIMA PARS: essentialiter consistit in actu intellectus speculativi:

a. Ex auctoritate. 275

b. Ex ratione theologica. 281

α. A priori, *triplici* argumento:

1. *Primo:* ex ipsa ratione operationis intellectus speculativi et beatitudinis formalis. 282

2. *Secundo:* ex ipsa ratione finis intellectus speculativi et beatitudinis formalis. . . . 285

3. *Tertio:* ex ipsa ratione proprii subiecti intellectus speculativi et beatitudinis formalis. 286

β. A posteriori, *duplici* ratione:

1. *Prima:* ex identitate proprietatum beatitudinis formalis et operationis intellectus speculativi. 287

2. *Secunda:* ex inductione, qua singula ad intellectum practicum spectantia excluduntur ab ipsa essentia beatitudinis formalis. 297

B. SEGUNDA PARS: haec contemplatio essentialiter beatifica non est pure speculativa, sed per se primo speculativa et per se secundo practica, patet *duplici* argumento:

a. Primo: ex parte proprii subiecti seu *quasi materiae in qua*. 301

Pág.

b. Secundo: ex parte propriae *formae* et effectus *quasi formalis* eius. 303

Adnotatio circa practicum et speculativum In ordine naturali et in ordine supernaturali. 312

Art 3—Difficultatum enodatio. 320

A. Prima difficultas:

a. Proponitur. 320

b. Solvitur. 321

B. Secunda difficultas:

a. Proponitur. 324

b. Expungitur. 325

C. Tertia difficultas:

a. Proponitur. 329

b. Excutitur. 329